CHRISTOPHER DAWSON

HACIA LA COMPRENSION DE EUROPA

BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

HACIA LA COMPRENSION DE EUROPA

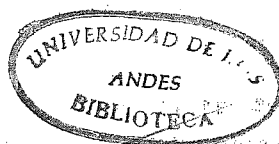
BIBLIOTECA DEL PENSAMIENTO ACTUAL

Dirigida por RAFAEL CALVO SERER

VOLÚMENES PUBLICADOS:

1. ROMANO GUARDINI: *El mesianismo en el mito, la Revelación y la política.*
   Prólogo de Álvaro D'ORS.
   Con una nota preliminar de RAFAEL CALVO SERER.
2. TEODORO HAECKER: *La joroba de Kierkegaard.*
   Con un estudio preliminar de RAMÓN ROQUER y una nota biográfica sobre HAECKER, por RICARDO SEEWALD.
3. VICENTE PALACIO ATARD: *Derrota, agotamiento, decadencia, en la España del siglo XVII.*
4. RAFAEL CALVO SERER: *España, sin problema.*
   Premio Nacional de Literatura 1949. (Segunda edición.)
5. FEDERICO SUÁREZ: *La crisis política del Antiguo Régimen en España (1800-1840).*
6. ETIENNE GILSON: *El realismo metódico.* (Segunda edición.)
   Estudio preliminar de LEOPOLDO PALACIOS.
7. JORGE VIGÓN: *El espíritu militar español. (Réplica a Alfredo de Vigny.)*
   Premio Nacional de Literatura 1950.
8. JOSÉ MARÍA GARCÍA ESCUDERO: *De Cánovas a la República.* (Segunda edición, aumentada.)
9. JUAN JOSÉ LÓPEZ IBOR: *El español y su complejo de inferioridad.* (Tercera edición, en prensa.)
10. LEOPOLDO PALACIOS: *El mito de la Nueva Cristiandad.* (Segunda edición.)
11. ROMÁN PERPIÑÁ: *De estructura económica y economía hispana.*
12. JOSÉ MARÍA VALVERDE: *Estudios sobre la palabra poética.*
13. CARL SCHMITT: *Interpretación europea de Donoso Cortés.*
14. DUQUE DE MAURA: *La crisis de Europa.*
15. RAFAEL CALVO SERER: *Teoría de la Restauración.*
16. JOSÉ VILA SELMA: *Benavente, fin de siglo.*
17. AURELE KOLNAI: *Errores del anticomunismo.*
18. ANGEL LÓPEZ-AMO: *La Monarquía de la reforma social.*
    Premio Nacional de Literatura 1952.
19. AMINTORE FANFANI: *Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo.*
20. RAFAEL CALVO SERER: *La configuración del futuro.*
21. CHRISTOPHER DAWSON: *Hacia la comprensión de Europa.*

CHRISTOPHER DAWSON

HACIA LA COMPRENSION DE EUROPA

Ediciones Rialp, S. A.
Madrid
1953

P R O L O G O

De ordinario, los europeos nunca han pensado demasiado en la naturaleza de la comunidad internacional a la que pertenecen. Se les ha enseñado a concentrar la atención en la historia de su patria y en los problemas políticos y económicos de su Estado; de tal manera que, actualmente, cuando el problema europeo se ha convertido en una cuestión política vital y la misma existencia de Europa está en peligro, se encuentran a menudo desorientados para explicar lo que es Europa, qué derecho tiene ésta a existir y cuáles son sus condiciones de supervivencia.

Por tanto, necesitamos urgentemente comprender mejor a Europa, no sólo como a una viva comunidad de pueblos, sino como al foco creador de lo que llamamos la cultura moderna. *Porque, por inciertas que sean las perspectivas políticas de Europa, la abrumadora importancia de su aportación a la cultura sigue en pie, y, si no entendemos esto, no podremos comprender gran cosa del mundo en que vivimos.*

En la época presente, somos testigos de una violenta reacción contra la expansión mundial de la cultura europea que tuvo lugar en el siglo pasado. Sin embargo, esta reacción, por paradójica que parezca, es resultado de la influencia europea, ya que el nacionalismo oriental y el comunismo tienen sus orígenes en la transmisión de las ideas y los movimientos políticos de Occidente hacia los pueblos orientales.

Del mismo modo, es imposible entender la naturaleza del nacionalismo europeo, a menos que lo estudie-

mos en relación con el conjunto de Europa, porque ésta es esencialmente una comunidad de pueblos, y es a través de la cooperación y los conflictos de las naciones que la integran como se han realizado las grandes manifestaciones de su cultura.

Finalmente, no podemos empezar a comprender a Europa sin estudiar la tradición de la cultura cristiana, que fué el vínculo originario de la unidad europea y la fuente de sus propósitos espirituales y de sus valores morales comunes.

En las páginas siguientes, he procurado estudiar estos tres temas tan íntimamente relacionados: Europa en cuanto comunidad de pueblos; Europa como unidad espiritual basada en la tradición de la cultura cristiana; y la reacción antieuropea actual como resultado inevitable de su pérdida de objetivos espirituales y del sistema de valores morales comunes que heredó de la tradición cristiana.

El lector puede o no estar de acuerdo con mis conclusiones; pero no creo que se atreva a negar que estos problemas merecen más atención de la que hasta aquí se les ha concedido, ni de que nuestro sistema de educación tendría que reservar más espacio a la historia de Europa y todavía más al estudio de la cultura cristiana (*).

(*) El autor desea expresar su gratitud a los directores de la *Dublin Review, The Month,* de *Lumen Vitae* (Bruselas) y de *Our Culture,* en cuyas páginas han aparecido anteriormente fragmentos de este libro.

También agradece a la casa Geoffrey Bles, Ltd., al autorización para citar un extracto de *El origen del comunismo ruso,* de N. Berdyaev, y a la baronesa Budberg por el párrafo de su traducción de los *Fragmentos de mi diario,* de M. Gorki.

I. — NATURALEZA DE EUROPA

CAPITULO I

Hacia la compresión de nuestro pasado

Nadie puede observar la historia de la cultura occidental durante el siglo presente sin sentir desaliento ante el espectáculo de lo que el hombre moderno ha realizado con los inmensos recursos de la nueva ciencia, la nueva riqueza y el nuevo poder. Y si nos remontamos al siglo XIX y leemos las palabras de los científicos, los reformadores sociales y los idealistas liberales, y nos damos cuenta de las ilimitadas esperanzas y del entusiasmo con que se proyectó el movimiento que debía conducir a este cambio mundial, el contraste es todavía más doloroso. Porque, no solamente se han dejado de realizar los ideales del siglo XIX, sino que todos somos más o menos conscientes de que se avecinan peligros mayores: guerras más terribles y destructivas que las anteriores, formas de despotismo más violentas, y tajantes supresiones de los derechos humanos. De poco serviría continuar una triste enumeración que todos conocemos demasiado bien. Tampoco es preciso escuchar las predicciones alarmistas de escritores, como George Orwell o Aldous Huxley: basta leer los periódicos para convencerse de que la causa de la cultura no está a salvo, y de que el gran movimiento originado por los

occidentales para transformar el mundo se ha extraviado.

Cualquiera que sea la causa última de esta crisis, es cierto que es una crisis espiritual, ya que representa el fracaso del hombre civilizado para dominar las fuerzas por él creadas. Ello se debe sobre todo a la pérdida del objetivo común de la cultura de Occidente, y a la falta de una común inteligencia que venga a orientar las nuevas fuerzas que alteran la vida humana. Sin embargo, este fracaso no se debe, por cierto, al abandono en que la sociedad moderna pudiera tener a la educación. Ninguna cultura de la historia ha dedicado tanto tiempo, dinero y organización como la nuestra para este propósito. Y una de las características más graves de la situación es el hecho de que nuestro fracaso ha sido el fracaso de la primera sociedad que ha sido universalmente educada, de una sociedad que ha estado sujeta a una educación nacional más sistemática y completa que ninguna de las sociedades de los tiempos pasados.

A pesar de esto, no hay duda de que el sistema moderno de educación universal de Europa y América ha padecido graves defectos. En primer lugar, la obtención de la universalidad fué comprada con la sustitución de la calidad por la cantidad. La educación fué aceptada como buena en sí misma y el principal objetivo fué el modo de incrementar su desarrollo: la forma de enseñar cada vez más cosas, durante períodos cada vez más amplios, a un número mayor de gentes. Pero a medida que la educación se universalizaba, descendía su nivel. En vez de ser tenida como un privilegio de pocos se convirtió en una rutina obligatoria para todos. Es difícil imaginarse el estado mental de un hombre como Francis Place que, después de una dura jornada de tra-

bajo, estudiaba hasta avanzadas horas de la noche con el vivo afán de aprender.

En segundo lugar, el establecimiento de un sistema universal de educación pública venía a alterar de un modo inevitable las relaciones de la educación respecto del Estado.

Esto es, sobre todo, lo que ha ocasionado que la mentalidad de la sociedad moderna haya perdido su independencia, puesto que, al extraviarse los políticos, no ha quedado ningún poder independiente de la política para orientar la cultura moderna. Porque en el mismo grado en que la educación viene orientada por el Estado, queda nacionalizada, y, en casos extremos, permanece esclava de un partido político. En Inglaterra, esta última alternativa todavía parece una ofensa; pero en un Estado totalitario no es sólo esencial, sino que incluso existe con anterioridad a dicho totalitarismo, ya que, en gran parte, es lo que lo originó, siendo este tipo de educación una tendencia actual de todas las sociedades modernas por muy opuestas al totalitarismo que fueran en apariencia.

Porque la gran amplitud del panorama educativo, y sus ramificaciones en un centenar de especialidades y disciplinas técnicas, ha obligado a que el Estado sea el único elemento unificador de todo el sistema. En el pasado, el sistema tradicional de educación clásica proporcionaba un fondo intelectual común y una escala común de valores que desbordaba las fronteras nacionales y políticas y constituía una república de las letras europea u ocidental de la que todo hombre de estudio se sentía ciudadano.

Todos los viejos sistemas de educación primaria y secundaria presuponían la existencia de esta comuni-

dad intelectual a la que servían y de la cual recibían guía e inspiración. En la escuela primaria los niños aprendían sus primeras letras, y en la secundaria se les enseñaba latín y griego, de forma que toda persona instruída, fuese de la nación que fuese, poseía un lenguaje común y el conocimiento de una o dos literaturas comunes.

Ahora bien: desde el punto de vista moderno, esta educación tradicional resultaba sorprendentemente estrecha y pedante. Por otra parte, parecía inútil, ya que no tenía relación directa con la vida moderna, el trabajo y la técnica de la nueva cultura. Por consiguiente, los reformadores del siglo XIX insistieron, en primer término, en que la educación tenía que ampliarse a fin de que abarcara todo el reino de los conocimientos modernos, debiendo además hacerse práctica y utilitaria para producir técnicos eficaces y especialistas e investigadores competentes.

Estas dos grandes reformas se aplicaron generalmente, y no sin éxito, en todo el mundo durante los últimos cincuenta o cien años. ¿Cuál ha sido el resultado? El conocimiento universal es demasiado vasto para que pueda ser abarcado por una sola inteligencia, y la especialización del técnico y el investigador se ha hecho tan minuciosa que no permite que exista un vínculo intelectual común entre las diferentes ramas del saber.

Un investigador ruso dedicado a la biología vegetal, un literato francés que estudie la historia de la lírica romance, un científico inglés que trabaje en estudios atómicos y un norteamericano especialista en psicología social, no pertenecen a ninguna clase de comunidad espiritual del tipo de la república de las letras humanista. Son tan sólo individuos dedicados a empleos espe-

ciales, de tal forma que existe mayor unión entre todos los rusos y todos los franceses, que entre los científicos y los técnicos como tales entre sí. Sin duda, la disciplina de la investigación científica produce un tipo común de inteligencia e incluso de carácter; pero ello también existía en las antiguas disciplinas profesionales; de modo que hay una semejanza considerable entre los oficiales de estado mayor o los sargentos instructores de los ejércitos de los distintos grandes poderes. Pero esta clase de semejanza, de carácter técnico, no equivale necesariamente a una semejanza cultural. Y lo mismo ocurre respecto del especialista científico. En realidad, bajo las presentes circunstancias, estos dos tipos se van fundiendo progresivamente hasta el punto que tanto el científico como el militar se convertirán en instrumentos del poder organizado y unificado del Estado moderno.

Hasta aquí el fenómeno es inevitable, dada la compleja naturaleza del orden científico y técnico de nuestro tiempo; pero, si se le permite desarrollarse sin oposición, ello será fatal para los antiguos ideales de la cultura occidental considerada como una libre comunidad del espíritu. Esta tendencia desemboca en el Estado totalitario y aún, quizá, en la sociedad de masas, completamente mecanizada, en los «bravos mundos nuevos» (1) y en las pesadillas de las utopías científicas vueltas del revés.

¿Cómo es posible preservar la inteligencia orientadora de la cultura y salvar las tradiciones espirituales de Europa?

---

(1) Alusión al libro de A. Huxley, *Brave New World*, 1932. (*N. del T.*)

El filósofo, el orientador religioso, el político y el educador participan todos de esta responsabilidad, todos tienen un papel que desempeñar. Pero la responsabilidad del educador quizá es la más inmediata y la más pesada de todas, porque es en la esfera de la educación donde se deben tomar las decisiones inmediatas que determinarán el punto de vista de la nueva generación.

Antiguamente, como hemos visto, la educación intentaba desempeñar esta función superior mediante la disciplina tradicional clásica de las letras humanas: dicho en otras palabras, el estudio del latín y del griego. Pero hay que tener cuidado en distinguir entre esta forma particular de educación superior y la educación superior en general, y en no reducir el ineludible problema central a la vieja controversia entre el clasicismo conservador y el modernismo radical. Es posible que la forma tradicional de la educación clásica sea completamente anticuada y que ya no pueda proporcionar el elemento universal unificador que nuestra cultura requiere. Pero el hecho de que la educación clásica ya no cumpla su propósito no significa que la cultura pueda prescindir por completo de tal elemento unificador, o de que éste pueda encontrarse en un terreno puramente técnico.

Al contrario, lo precisamos más que nunca; y cuanto más extendamos el campo de la educación, más necesario resultará disponer de algún principio de cohesión que contrarreste las tendencias centrífugas de la especialización y el utilitarismo.

Todo sistema de educación que la humandiad haya conocido, desde la tribu salvaje hasta las formas superiores de cultura, ha contenido siempre dos elementos: el

técnico y el tradicional; y hasta aquí, siempre ha sido éste el más importante. En primer lugar, la educación enseña a los niños a hacer cosas: a leer, a escribir; y, en Estados más primitivos, incluso a cazar, cocinar y construir. Pero, además de todo esto, la educación ha significado siempre la iniciación de la juventud en la herencia social y espiritual de la comunidad: en otras palabras, la educación ha significado transmisión de cultura.

Así, la antigua educación clásica constituía una forma especializada y estilizada de este procedimiento. Consideraba que la tradición humanista encarnaba el factor común superior de la cultura occidental y adiestraba a la juventud a apreciarlo mediante la práctica intensiva de la disciplina filológica. A primera vista, parece absurdo que el hijo de un agricultor inglés o el de un tendero alemán se aplicaran en imitar la prosa ciceroniana o en copiar versos latinos. Sin embargo, con ello se dejó la huella de una tradición clásica común en una docena de literaturas europeas, y se proporcionó a las clases cultas de todas las naciones de Europa un sentido de los valores clásicos.

Pero la causa de que se tuviera éxito en esta tarea intelectual especializada fué porque se trataba de una superestructura intelectual basada en una tradición espiritual común. La educación clásica constituía sólo una parte del antiguo sistema de educación europeo: por debajo y por encima de él había la educación religiosa, que era común a todas las gentes, y la educación teológica superior, que era privativa de la clerecía, y proporcionaba la mayoría de los profesores de ambas ramas de la educación.

Ahora bien: el estrato inferior de esta estructura, que

ha sido menos estudiado y tenido menos en cuenta, era el más importante de todos. Es verdad que difería considerablemente en las distintas partes de Europa, aunque más bien por razones religiosas que materiales. En la Europa protestante se basaba en la Biblia y el catecismo, mientras en la Europa católica se fundaba en la liturgia, el arte, el drama religioso y el mimo, que hacían que la Iglesia fuera prácticamente la escuela del pueblo. Pero tanto en uno como en otro caso, la Iglesia proporcionaba un sistema de creencias y de normas morales comunes, así como los arquetipos de la historia universal y de la historia sagrada, que constituían la base de su mundo espiritual.

De este modo, considerada como medio de transmisión de cultura, la educación clásica, a pesar de su importancia, formaba tan sólo una parte de todo el sistema de educación social a través del cual se transmitía la herencia de la cultura; así que, aunque fuera posible preservar o restaurar la educación clásica, ella sería completamente ineficaz para solucionar nuestro problema actual. Lo que se precisa, no es simplemente encontrar un sustituto del elemento humanista clásico del antiguo sistema, ya que es todo el sistema en toda su amplitud lo que ha desaparecido, y si tiene que conservarse la comunidad espiritual de la cultura de Occidente, debemos enfrentarnos con el problema en conjunto, y tener presente la importancia de la base espiritual común sobre la que se edificó la estructura de la educación clásica superior.

El hecho de no haber reconocido esta circunstancia es, en gran parte, la causa del corte que ha experimentado la educación superior, de las raíces espirituales que tenía hincadas en la vida del pueblo; de forma que

nuestra idea de cultura se ha convertido en una abstracción refinada, en vez de expresar una tradición viva que anima el conjunto de la sociedad, unificando el presente y el pasado.

Si queremos que el hombre de la calle se dé cuenta de la unidad espiritual de la que arrancan todas las distintas actividades de nuestra cultura, es necesario, en primer lugar, ver la cultura occidental como un todo, y tratarla con el mismo aprecio y respeto objetivos que los humanistas del pasado dedicaron a la cultura de la Antigüedad.

No parece que esto sea exigir demasiado; sin embargo, siempre ha habido un número de razones que han dificultado su cumplimiento.

En primer lugar, la influencia del nacionalismo moderno ha contribuído a que todos los pueblos de Europa insistieran en sus matices diferenciales, en vez de hacer que se atendieran a lo que más les unía. No es necesario buscar ejemplos, en este sentido, en el extremismo y en las disparatadas teorías de los racistas y nacionalistas alemanes, mediante las cuales quisieron demostrar que todo lo bueno del mundo procedía de la raza germana. Pero, pasando por alto todas estas extravagancias, todavía tenemos el hecho básico de que la educación moderna, en general, enseña a los hombres la historia de su país y la literatura escrita en su lengua como si estas materias fueran unidades completas y no partículas de una entidad superior.

En segundo lugar, existe una absoluta separación entre la religión y la cultura, cosa que, en parte, tuvo su origen en el encono de las divisiones internas de la Cristiandad y, en parte, en el temor de que los valores

trascendentales y divinos del Cristianismo se pusieran en peligro por su identificación o asociación con los valores humanos y relativos de la cultura. Estos factores comenzaron su actuación mucho antes que nuestra cultura se secularizara. Ambos se originaron en el período de la Reforma, y fué Martín Lutero, específicamente, quien instituyó el dualismo teológico de la fe y las obras, en una forma tan decisiva, que no dejó lugar para ninguna concepción positiva de una cultura cristiana, tal como hasta él se había aceptado sin dar lugar a dudas. Y, en tercer lugar, la vasta expansión de la cultura occidental de los tiempos modernos ha conducido al aniquilamiento de todo modelo de comparación o de todo reconocimiento de sus límites en el tiempo y en el espacio. La cultura occidental ha dejado de ser una cultura entre otras, transformándose en «la cultura» en el sentido absoluto de la palabra.

Son la desaparición o el declive de este ingenuo absolutismo y el despertar de un sentido del carácter relativo y limitado de la cultura occidental, como cultura histórica particular, las características predominantes de la época presente. Y al mismo tiempo, hemos empezado a dudar de la validez de nuestra visión nacionalista de la historia y de la cultura, y a darnos cuenta de la perversidad y demencia de las disensiones ciegas y sectarias que han dislocado la unidad social de la Cristiandad durante los últimos siglos.

De este modo, diríamos que los principales obstáculos que se oponen a la comprensión de la cultura occidental, en cuanto realidad histórica, han empezado a derrumbarse, y estamos en condiciones de enfrentarnos con el conjunto del problema en un estilo nuevo y positivo.

Sin embargo, existe un obstáculo importante, o, más bien, ha surgido una dificultad que no existía en el pasado. Los acontecimientos de los últimos cuarenta años han asestado un golpe tan serio sobre la confianza y la suficiencia de la cultura occidental y sobre la creencia en el progreso, que era tan firme durante el siglo XIX, que el hombre tiende a pasar al extremo opuesto: en realidad el mundo moderno está experimentando la misma clase de peligro que fué tan fatal al mundo antiguo: la crisis que Gilbert Murray, en su obra *Cuatro etapas de la religión griega,* califica de «agotamiento de la vitalidad».

En la literatura occidental ha habido síntomas de ello durante largo tiempo, cosa que ya ha producido un importante efecto en la cultura y la educación occidentales. Esta es la tragedia típica de la intelectualidad según aparece en la Rusia del siglo XIX y a menudo en la Alemania del siglo XX: el caso de una sociedad o de una clase que dedica un esfuerzo enorme a la educación superior y a la formación de una *élite* intelectual, para encontrarse con que el último resultado del sistema es fomentar el espíritu de pesimismo, nihilismo y rebelión. Algo tenía que haber decididamente equivocado en un sistema educativo que se ha anulado a sí mismo de este modo; que seleccionó las inteligencias más capaces de una sociedad para someterlas a un proceso intensivo de competencia que ha terminado en una reacción revolucionaria o cínica frente a la sociedad que las produjo. Pero, detrás de estos defectos de un método de educación supercerebralizado y de una extrema competencia, existe una causa más profunda: la pérdida del fondo espiritual común que unifica la educación y la vida social. Porque la fe que, inspirada por el progreso en

el siglo XIX, era en sí misma sustitutivo de la fe religiosa, más sencilla y positiva, que actuaba de vínculo vital de la comunidad de occidente. Si queremos comprender nuestro pasado y la herencia de la cultura occidental, tenemos que remontarnos más allá del desarrollo que tuvo lugar en el siglo XIX y estudiar la antigua comunidad espiritual de la Cristiandad de occidente con una objetiva realidad histórica.

En la educación moderna, el estudio y la comprensón de esta tradición cultural tendría que ocupar el mismo espacio que ocupaba el estudio de la tradición grecorromana en la educación clásico-humanista del pasado. Porque la cultura de la Cristiandad, para nosotros, no sólo es de una importancia vital, originariamente, como fuente de nuestra propia cultura, sino que posee un valor intrínseco superior al que poseyó incluso la cultura clásica. A primera vista, esto puede ser puesto en duda por los humanistas; pero estoy seguro de que la reflexión demostrará su verdad, aun desde el punto de vista humanista, porque el mismo humanismo que conocemos no es el humanismo de los griegos y los romanos, sino un humanismo que ha sido transformado, si no creado, por la cultura cristiana occidental. No es, simplemente, que Erasmo, Vives y Grocio tengan que merecer nuestra atención tanto como Cicerón y Quintiliano; es que, detrás de estos hombres, existe una tradición viva que, pasando por Petrarca y Juan de Salisbury, desciende hasta Alcuino, Beda y Boecio, siendo ella la que tendió el puente espiritual que, a través de los siglos, condujo la cultura clásica hasta el seno de la vida del hombre occidental.

La existencia de esta comunidad espiritual o continuidad ideológica es la última realidad básica que queda

en el subsuelo de todas las escindidas actividades de las sociedades occidentales modernas y la única que hace posible una educación occidental.

La obvia dificultad que ha impedido que el estudio de la cultura europea formara parte del plan de estudios regular es su amplitud y su complejidad. La gran ventaja de la educación clásica consistía en el hecho de que comprendía tan sólo el estudio de dos lenguas, dos historias y dos literaturas. Pero la cultura europea ha producido alrededor de una veintena de literaturas, y su historia se extiende sobre un número de entidades políticas todavía superior. A primera vista, es una proposición difícil de aceptar, y es comprensible que los educadores hayan llegado tan a menudo a encerrarse en un nacionalismo cultural que, cuando menos, les evitaba el peligro de ser abrumados por una multiplicidad de lenguas extrañas y literaturas desconocidas. Pero a mí me parece que el verdadero método consiste, más bien, en encontrar los factores constructivos de la comunidad europea y hacerlos la base de nuestro estudio.

Esto significa invertir el tradicional concepto nacionalista que concentraba la atención del estudiante en las características distintivas de las culturas nacionales, sin interesarse, o fijándose sólo ligeramente, en los rasgos comunes que tenían. Significa también que deberíamos prestar mucha más atención al desarrollo religioso, ya que fué en la religión donde Europa encontró su base de unión originaria.

En el pasado existió una tendencia a tratar la historia política y la de la Iglesia como materias distintas, abandonando la historia de la religión a los historiadores eclesiásticos. Pero ningún historiador serio puede conformarse con este estado de cosas, ya que ello destruyó

la inteligible unidad de la cultura y dejó a la misma historia de la cultura difícilmente suspendida entre la historia política y la historia eclesiástica, sin la posesión de ninguna base firme ni en la una ni en la otra. Es un punto esencial tener en cuenta que la comunidad cristiana del pasado no fué un ideal piadoso, sino un hecho jurídico que proporcionó la plataforma de la organizacón social de la cultura de Occidente.

Durante más de mil años el sacramento del bautismo, que introducía a los hombres en el seno de la comunidad cristiana, proporcionaba también la carta de ciudadanía de la comunidad política. Las obligaciones del derecho canónico o eclesiástico se vinculaban en mayor o menor grado con el derecho común; de modo que, incluso en un país protestante, como Inglaterra, las cuestiones fundamentales del estado legal y de la propiedad personal—todo lo que se refería al contrato matrimonial y al derecho de donación—caía bajo la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos.

La antigua máxima, o la sentencia jurídica inglesa, de que el Cristianismo es la ley del país, refleja fielmente la situación de Europa durante más de un millar de años, a partir del tiempo en que los reinos bárbaros aceptaron por primera vez el Cristianismo. Porque esta adopción del Cristianismo fué un acto público solemne que implicaba la aceptación de una nueva forma de vida y la incorporación a una nueva comunidad internacional.

Ahora bien: la comprensión de la naturaleza de este cambio sociológico e intelectual es de una importancia educativa superior a gran parte de la historia que nos enseñaron en nuestros años de Instituto y Universidad. Este era un asunto que se suponía que teníamos que

aprender en otras fuentes. Si lo aprendimos o no, ello dependía, sobre todo, de la experiencia personal y la tradición familiar.

Incluso hoy en día, se dedican muy pocos afanes al estudio de la profunda revolución operada en la base intelectual de la cultural, a raíz de la cual, nació la nueva comunidad del occidente cristiano. Formulado en términos de psicología freudiana, lo ocurrido fué la traslación que sufrió la religión al pasar de la esfera del *id* a la del *súper-ego*. La religión pagana de los bárbaros del norte era una fuerza real en la sociedad, pero no constituía una fuerza intelectual, y apenas moral, según el sentido que nosotros concedemos a esta palabra. Fué un culto instintivo a las fuerzas naturales, que eran ciegas y amorales, salvo en el punto en que la guerra consigue crear una cierta ética rudimentaria y heroica.

De este modo, con el advenimiento del Cristianismo, los antiguos dioses y sus ritos se rechazaron como manifestaciones del poder del mal. La religión ya no fué un homenaje instintivo al oscuro mundo inferior del *id*, sino que se convirtió en un esfuerzo consciente y continuado para acomodar la conducta humana a las exigencias de una ley moral objetiva, y en un acto de fe en una nueva vida y en unos elevados ideales de perfección espiritual.

El sentimiento de culpabilidad se trasladó, de la responsabilidad corporativa de la venganza de sangre, a la esfera de la conciencia individual. Se convirtió en un sentimiento de pecado, produciendo, correlativamente, el acto de arrepentimiento.

Así, este espíritu de esfuerzo moral y esta conciencia de responsabilidad personal han permanecido como características de la cultura cristiana de occidente, pu-

diéndose incluso alegar que son características esenciales y que todas sus realizaciones externas, tanto políticas como materiales, han sido condicionadas por ellas en un grado considerable.

Se puede decir, naturalmente, que todas las culturas son estructuraciones *super-ego* y que esto es precisamente lo que distingue la cultura de la barbarie. Pero, al mismo tiempo, hay diferencias importantes en el papel que la religión desempeña en este proceso.

En algunos casos, como en el hinduísmo, el rudo rompimiento con las fuerzas del *id*, que fué un hecho característico de la conversión de occidente, nunca ha tenido lugar, y la vida no se concibe como un proceso de tensión y disciplina moral, sino como la expresión de la libídine cósmica, como en la danza de Siva.

Por otra parte, en el budismo encontramos un *super-ego* altamente desarrollado. Pero aquí, el *super-ego* está aliado con el impulso de la muerte, de modo que la moralización de la vida es al mismo tiempo una marcha regresiva que culmina en el Nirvana.

Sin duda, semejantes tendencias se hallaban presentes en el mundo occidental y encontraron expresión en las erupciones intermitentes del maniqueísmo y otras formas de dualismo religioso y metafísico. Pero la característica esencial de la cultura de occidente ha sido siempre un espíritu de actividad moral, mediante el cual, el *super-ego* individual se ha transformado en un impulso dinámico social. En otras palabras: la tradición cristiana ha hecho que la conciencia individual sea un poder independiente que tiende a debilitar la omnipotencia de la costumbre social y a abrir el proceso social a nuevas iniciativas individuales.

Actualmente, los historiadores y sociólogos se incli-

nan sin duda a menospreciar el efecto que ocasiona el idealismo moral y religioso o el esfuerzo moral consciente en el curso del desarrollo social, y concentran su atención en los motivos materiales, en los conflictos de intereses materiales y en la influencia de las fuerzas económicas. Pero, cualesquiera que sean nuestros puntos de vista religiosos y filosóficos, no tiene justificación el hecho de descartar una serie de factores históricos, porque no estamos de acuerdo con las creencias e ideales que se relacionan con ellos.

Pongamos por caso la expansión colonial del occidente moderno. El historiador y el sociólogo pueden desechar, por ejemplo, las explicaciones de los imperialistas del siglo XIX, referente a la misión civilizadora de la raza anglosajona, como si se tratara de un pretexto idealista para disfrazar los hechos reales de la explotación. También tienen el derecho de considerar al explorador y al comerciante como representantes más auténticos del movimiento colonial que el misionero y el educador. Pero no tienen derecho a negar la existencia del movimiento misionero occidental como un verdadero factor de la expansión colonial, ni incluso a identificar los dos elementos y a considerar el misionero como un agente disfrazado del capitalismo.

Y el mismo criterio debe ser aplicado a la historia de la Cristiandad de occidente en general. El historiador puede considerar perfectamente que el noble feudal es un elemento más típico de la cultura medieval que el monje o el fraile; también puede manifestar que la Iglesia llegó a ser baluarte de los privilegios feudales. Pero de ningún modo puede negar que el Cristianismo fué una de las fuerzas formativas de la cultura medieval, o que a través de todo el curso

de la historia de Occidente había una entidad espiritual que se dedicaba sinceramente a poner en práctica sus ideales y a convertir la vida cristiana en una realidad, al mismo tiempo que toda la sociedad se unificaba, aceptando la fe cristiana y, cuando menos, admitiendo teóricamente el patrón moral cristiano.

Ahora bien: una vez que estas condiciones se han ido transmitiendo en un período continuo de más de un millar de años, es difícil negar el hecho de que hayan producido un gran efecto acumulador sobre la vida del hombre, el pensamiento y el sentimiento occidentales. Verdaderamente puede decirse que la cultura occidental, en conjunto, es el fruto de estos mil años de continuo esfuerzo espiritual y que no existe ningún aspecto de la vida europea que no haya sido profundamente afectado por él.

Si esto es verdad, cosa que yo creo, parece desprenderse de ello que la historia que debemos estudiar—la historia que en realidad importa—es la historia de este proceso dinámico espiritual, en vez de atender a la de los conflictos y rivalidades de los distintos Estados europeos. Pero ¿es posible tal estudio? El principal obstáculo no es, por cierto, la falta de material, sino la abundancia de material que todavía queda por utilizar y aún a veces permanece desconocido. No hace muchos años que Henri Bremond escribió la historia literaria del sentimiento religioso en la Francia del siglo XVII, estudio que, a pesar de constar de diez volúmenes, no constituye más que un fragmento de la obra que había ideado. Pero, a pesar de ello, descubrió todo un nuevo campo de investigación que incluso los especialistas ignoraban en su mayor parte. Y éste es tan sólo un ejemplo de las ricas minas de material in-

explotado que para construir nuestra historia de la cultura europea tenemos, por decirlo así, ante nuestros ojos.

El verdadero obstáculo que se presenta en el camino que lleva a estos estudios es ideológico o espiritual y afecta a la raíz del problema. Si la cultura europea es la expresión externa de un proceso dinámico espiritual, ¿por qué nos oponemos a él? ¿Constituímos parte de este proceso, o somos algo totalmente distinto? Y ¿es posible estudiar el proceso espiritual de la cultura de occidente sin desviarse hacia uno u otro lado?

Ahora bien: en primer lugar, la aceptación de la fe cristiana no es una condición esencial para el estudio de la cultura cristiana. En teoría, es completamente posible, sin ser cristiano, apreciar y estudiar la cultura de occidente como un conjunto espiritual. Esta fué, después de todo, la actitud de muchos de los grandes historiadores liberales y humanitarios y la de los sociólogos del siglo XIX. Pero estos hombres jamás se consideraron fuera de la tradición europea ni incluso en su aspecto espiritual. Tenían perfecta conciencia del dinamismo moral de la cultura cristiana y aceptaban incondicionalmente su ética. En realidad, creían haber superado a sus predecesores cristianos, alcanzando un ideal ético más elevado, puro y sublime. En resumen, se consideraban supercristianos. Matthew Arnold es un ejemplo típico de esta actitud, como podemos observar en su *Literatura y dogma* o en el prólogo de los *Ensayos irlandeses*. Todo esto, sin embargo, ha quedado reducido a una parte de historia antigua, a un episodio y un apéndice del proceso que interesa estudiar. Hoy día la dificultad es de naturaleza distinta.

Actualmente, tenemos que enfrentarnos con la aparición de una crítica más fundamental de la cultura cristiana, que rehusa sus ideales morales y su estructura ideológica no menos que su teoría metafísica y sus creencias teológicas. Ella constituye el caso inverso de la revolución espiritual que originó la cultura de occidente, y representa una regresión hacia la situación ideológica del mundo pagano antiguo, tanto si adopta la forma de un consciente movimiento neopagano—lo que ha ocurrido con el nacismo—como si se reviste de materialismo, cosa que se opone igualmente al concepto cristiano del mundo. Es una rebelión contra el proceso moral de la cultura de occidente y procede al destronamiento de la conciencia del individuo, de su posición dominante en el centro del proceso cultural. Por consiguiente, significa que el sentimiento de culpabilidad pierde su carácter personal y queda reabsorbido en la conciencia colectiva, reapareciendo—no por cierto en la antigua forma de venganza de sangre—, sino en el fenómeno—paralelo—de odio racial y lucha de clases; con lo cual, el sentimiento de culpabilidad se extravía y transfiere a una raza o a una clase culpable, convirtiéndola así en una víctima propiciatoria de carácter psicológico.

Por tanto, dondequiera que esta revolución haya tenido lugar, ya no queda espacio para la comprensión de la cultura cristiana. Se trata simplemente de un caso de tergiversación; de modo que para los nazis, las manifestaciones de la cultura cristiana se explican al detalle como ejemplos del genio nórdico que se manifiesta a pesar de la obstrucción de las influencias mediterráneas, cristianas y semíticas; mientras que para los marxistas, la historia de la Cristiandad tiene que

volver a escribirse según la interpretación materialista de la historia, alterándose así por completo el sentido y la dirección del movimiento histórico.

Los resultados de la nueva historiografía pueden verse en el *Mito del siglo XX,* de Rosenberg, o en la *Breve historia del partido comunista de la Unión Soviética,* que quizá sea todavía más significativa, debido a su carácter oficial y anónimo (2).

Esta hendidura espiritual que se ha abierto en la vieja tradición cristiana europea es algo mucho más serio que cualquier revolución política o económica, porque no sólo significa el destronamiento de la conciencia moral, sino, también, la abdicación de la conciencia racional, que está vinculada a ella de manera inseparable. Es, en realidad, dudoso que la sociedad occidental pueda sobrevivir al cambio, pues éste no significa una vuelta al pasado o a las raíces de nuestra vida social; es demasiado radical para ello; y, en vez de descender poco a poco, el neopaganismo se arroja de la ventana más alta, dando lo mismo, al llegar al suelo, haberse echado desde la ventana de la derecha o de la izquierda.

Ante esta técnica suicida, la alternativa consiste en aceptar la existencia de una cultura cristiana como un hecho histórico objetivo, y tratar de entenderla en virtud de sus propias ideas y de juzgarla según sus propios principios; tal como han hecho los humanistas del pasado con referencia a la cultura del mundo antiguo. Porque no es nada científico ni filosófico observar la cultura bizantina con los ojos del racionalista

(2) Escrito por delegación del Comité Central del PCUS., aunque se cree ordinariamente que el autor es el propio Stalin.

del siglo XVIII; ver la cultura medieval con la mentalidad del protestante del siglo XIX; o juzgar la cultura cristiana en general desde un punto de vista materialista.

En vez de observar el pasado desde el exterior, como algo ajeno, conviene nos dediquemos a estudiar la cultura cristiana occidental desde el punto de vista cristiano, para considerarla como una nueva forma de vida que, traída a Europa hace unos mil novecientos años, cuando San Pablo partió de Troya para Macedonia, fué expansionándose gradualmente hasta que se aceptó como el ideal de vida europea.

Esto no significa que tengamos que hacer caso omiso o que se haya de desdeñar la distancia que se interpone entre los ideales cristianos y las realidades sociales. Al contrario, la existencia de este dualismo creó el estado de tensión vital que es la característica de la cultura europea. En toda época y en toda sociedad occidental esta tensión se expresa en formas diferentes, desde el sencillo y directo dualismo de la cultura cristiana y la barbarie pagana que vemos en la historia eclesiástica de Beda, hasta el intenso conflicto interior «que hiende hasta dividir en dos partes el alma y el espíritu» que observamos en un Pascal o un Kierkegaard. Donde esta tensión no existe, donde la cultura se ha convertido en «autárquica», suficiente y satisfecha, el proceso de la cultura cristiana se ha de extinguir necesariamente. Aunque ni actualmente podemos decir que esto haya ocurrido. En realidad, lo que hemos visto durante el último siglo ha sido algo muy distinto: un aumento de tensión espiritual que se ha convertido casi en universal, a pesar de que haya perdido el elemento positivo de la fe religiosa que fué

una condición esencial de su poder creador en la Europa del pasado.

Es evidente que hay una diferencia profunda entre el viejo dualismo de la forma de vida cristiana y la naturaleza humana no regenerada, de una parte; y el nuevo dualismo existente entre las ideas revolucionarias del liberalismo, el nacionalismo y el socialismo y el orden tradicional de la sociedad, por otra; pero existe una cierta relación entre ambas, de modo que es posible sostener que toda la tradición revolucionaria es un fenómeno postcristiano que traspone un esquema ideológico preexistente a una diferente tradición sociológica. Pero aunque fuera aquél el caso, no sería menos importante comprender cómo se originó el arquetipo que ha servido de modelo.

Sabemos demasiado poco, respecto de la situación revolucionaria moderna, para comprenderla globalmente. Ello no ocurrió así en los siglos de cultura cristiana que la precedieron. En este caso, las pruebas documentales son más extensas que las de ningún período de la historia universal. No conocemos tan sólo el curso de su desarrollo desde los comienzos, sino que conocemos la vida y el pensamiento de los hombres que desempeñaron un papel principal en este desarrollo desde el primer momento. Podemos estudiar el proceso de todo nivel social e intelectual desde el superior hasta el inferior, en relación con toda clase de ambientes y tradiciones sociales.

Es de este desarrollo de donde procede la unidad de la cultura occidental. Porque Europa no es una creación política, sino una comunidad de pueblos que participan de la misma fe y los mismos valores morales. Las naciones europeas forman parte de una co-

munidad espiritual más amplia, y es sólo mediante el estudio de la naturaleza del conjunto cómo podemos entender el funcionamiento de los miembros. Estamos tan acostumbrados a estudiar las partes sin relacionarlas con el todo, que corremos el peligro de olvidar que exista tal conjunto cultural, cosa que los viejos educadores humanistas jamás perdieron de vista, ni aun cuando parecían más pedantes. Pero este abandono del estudio de nuestra cultura ha sido más accidental que intencionado, viniendo a ser consecuencia de una complicación de factores distintos, a algunos de los cuales ya me he referido anteriormente.

Ha llegado el momento de reparar esta falta. Si la perpetuamos deliberadamente, ahora que sabemos lo que está en litigio; si permitimos conscientemente que la dirección del mundo moderno pase de los orientadores de la cultura a los servidores del poder, entonces tendremos mayor responsabilidad que los políticos por el derrumbamiento de la cultura occidental.

Sin duda, encontramos muchas dificultades prácticas para llevar a cabo un estudio que comprenda tanto los problemas religiosos vivos como los históricos: dificultades como las que existen entre cristianos y no cristianos, e incluso entre los comprendidos en las diferentes formas de Cristianismo. Pero estos obstáculos son esencialmente prácticos, ya que ninguno de los sectores referidos, ni aun los no cristianos, se oponen en principio al estudio de la cultura cristiana del pasado como un fenómeno histórico objetivo: en realidad, nuestro pasado está tan arraigado en esa cultura, que rehusar su estudio significa renunciar a la historia misma. Además, el panorama de trabajo es tan amplio que queda espacio para que todas nuestras escuelas del

pensamiento y todas nuestras tradiciones religiosas y sociales sigan su propia línea de estudio sin estorbarse unas a otras.

En historia, como en las otras ramas del saber, inevitablemente tiene que haber controversias y diferencias de opinión en muchos puntos particulares. Pero la justificación de tales oposiciones es que antes vienen a aclarar que a obscurecer u obstruir. La tarea esencial consiste en comprender la cultura cristiana como un conjunto que emerge del impacto del Cristianismo sobre la cultura clásica y el occidente bárbaro, creando con estos elementos heterogéneos un nuevo mundo espiritual que proporciona la base de la historia moderna.

Tales errores son posibles, han tenido lugar en el pasado, y, dentro de la medida en que han ocurrido, señalan los grandes retrocesos de la historia de la cultura. Una de las tareas más grandes de la educación consiste en evitar que esto vuelva a suceder y en mantener vivas las tradiciones comunes de la cultura a través de las edades oscuras o los períodos de catástrofe repentina, cuando la opinión de las masas se halla bajo la influencia de la pasión y el miedo y cuando el individuo se ha convertido en esclavo de las necesidades económicas.

CAPITULO II

EUROPA Y LAS SIETE ETAPAS DE LA CULTURA OCCIDENTAL

La existencia de Europa constituye la base del proceso histórico del mundo moderno, y sólo en relación con este hecho se puede entender el desarrollo de tal o cual pueblo o Estado particular. Sin embargo, esto es una realidad subterránea de la cual la mayoría de los hombres sólo son medianamente conscientes. Durante más de un siglo, toda la corriente de la educación, la política y la opinión pública han tendido a desarrollar la conciencia de nacionalidad y a acentuar la importancia de la nación-Estado, mientras dejaban a Europa en una vaga abstracción, o nada más que como una expresión geográfica. La principal razón de ello es, por supuesto, el culto al nacionalismo, el cual, mediante su doble atracción sobre la pasión política y el idealismo cultural, ejerce una especial y profunda influencia en la mentalidad popular. Pero detrás de esto hay una causa ulterior que quizá no ha sido suficientemente reconocida: se trata de la tradición formativa que ha proporcionado el marco del pensamiento occidental, y en ella la concepción de Europa jamás ha ocupado su lugar definitivo. Por una parte,

existía la historia del mundo antiguo—de la Grecia y la Roma clásicas—, que fué considerada como una parte esencial de la educación; por otra, y en un plano mucho más humilde, había la historia del país y la raza de cada uno, con la que todo individuo culto tenía que estar familiarizado, pero que no poseía el mismo prestigio que la historia clásica, las letras humanas o incluso las ciencias de la naturaleza. Obras del tipo de la *Decadencia y hundimiento del Imperio romano*, de Gibbon, proporcionaron una transición de un extremo a otro del sistema educativo, y fueron los libros de este carácter los que se acercaron más al estudio de Europa dentro de la educación tradicional. Pero ello resultaba evidentemente parcial y poco convincente; de modo que la conciencia de Europa, como realidad histórica, era algo que tenía que ser recogido a lo largo del camino que, partiendo de la Roma antigua, llegaba a la Inglaterra actual (o a cualquier otro país moderno); y fué tan sólo un cerebro excepcionalmente emprendedor el que se preocupó de investigar dónde y cómo hizo ella su primera aparición y cuál era su carácter esencial.

Este defecto de nuestra educación ha repercutido en toda la cultura moderna, y, en realidad, la cosecha más amarga que recogemos hoy día ha sido en gran parte fruto de este error inicial.

Prescindir de Europa y centrar toda nuestra atención en la comunidad política a la que pertenecemos, como si fuera la realidad social absoluta, conduce en última consecuencia al estado totalitario; y el propio nacionalsocialismo es sólo su desarrollo llevado a cabo de una manera típica, tajantemente germánica, y con rudeza prusiana.

Los Estados democráticos, por su parte, se han negado, sin duda, a aceptar las consecuencias extremas de la herejía nacionalista, han conservado algún contacto con la tradición del derecho natural y un verdadero sentido de las obligaciones internacionales. Sin embargo, también han hecho caso omiso de la existencia de Europa como realidad social, oscilando entre la realidad de la nación-Estado y el ideal de un orden mundial liberal y cosmopolita, que es teóricamente coextensivo con la raza humana, pero que en la práctica depende de las realidades económicas de un comercio y una banca internacionales. Sin embargo, sin Europa, ni la una ni los otros hubieran existido. Porque Europa no es tan sólo la suma de las naciones y Estados del continente europeo: es mucho más que una subdivisión de la sociedad internacional moderna. Mientras pueda decirse que existen una sociedad y una cultura mundiales, ellas son hijas de Europa; y si, como muchos creen hoy, este ideal de cultura universal naufraga antes de alcanzar su completa realización, aún entonces Europa permanece como la forma de comunidad más desarrollada que la humanidad haya conocido.

Entonces, ¿qué es Europa? Europa es una comunidad de pueblos que participan de una tradición espiritual común, que tuvo sus orígenes hace tres mil años en el Mediterráneo oriental y que ha sido transmitida de siglo en siglo y de una a otra raza hasta llegar a extenderse por todo el mundo. Por tanto, la tradición, en conjunto, no puede identificarse estrictamente con el continente europeo. Ha entrado en Europa y se ha expansionado más allá de ella, y lo que lla-

mamos «Europa» en el sentido cultural es, en realidad, sólo una fase de su amplio desarrollo.

Como queda expuesto en el capítulo anterior, sólo podemos comprender a Europa, en su desarrollo histórico, por medio del estudio de la cultura cristiana, pues ella forma el centro de todo proceso y fué bajo el signo de la Cristiandad como Europa tuvo por primera vez conciencia de sí misma en cuanto comunidad de pueblos poseedores de valores morales y objetivos espirituales coparticipados.

Desde este punto de vista, el desarrollo de la cultura occidental aparece escalonado en tres etapas principales: la precristiana, la cristiana y la poscristiana, cada una de las cuales puede subdividirse en dos o tres fases secundarias.

En primer lugar, aparecen las dos fases de la cultura clásica mediterránea: 1), el helenismo, y 2), el mundo romano. Después vienen los tres períodos centrales de la historia cristiana: 3), la formación de la Cristiandad oriental y occidental; 4), la Cristiandad medieval, desde el siglo XI hasta el XV, y 5), el período de la división religiosa y de la cultura humanista, que va desde el siglo XVI al XVIII. Finalmente, tenemos: 6), la época de la revolución, que comprende el período final del siglo XVIII y el siglo XIX, en los que la cultura europea se ha secularizado; y 7), la desintegración de Europa, que ha sido tanto la causa como el resultado de las dos guerras mundiales a cuya sombra vivimos actualmente.

1. La primera de estas tres etapas es precristiana e incluso preeuropea, ya que se originó en el Egeo y permaneció hasta el fin como un desarrollo predomi-

nantemente mediterráneo. Sin embargo, llegó a ser acentuadamente occidental, y todas las etapas posteriores de la cultura europea han vuelto los ojos hacia ella como a la fuente de sus tradiciones intelectuales y, con frecuencia, sociales.

Porque la cultura occidental nació cuando los griegos adquirieron por primera vez conciencia de su separación del mundo asiático en tiempo de las guerras Médicas, y percibieron que poseían un distinto concepto de la vida y una distinta escala de valores de los que contenían las grandes culturas arcaicas del antiguo oriente. Estos nuevos conceptos del vivir y del pensar se revelaron en la gran manifestación creadora de la cultura helénica durante los siglos VII y VI antes de Jesucristo; la edad que presidió el desarrollo de la ciudad-Estado y sus instituciones políticas, la gran expansión colonial de los griegos por las costas del Mediterráneo y el mar Negro y los orígenes del movimiento científico y filosófico helénico. Pero durante este primer período fueron los jonios y los demás griegos del Asia Menor los dirigentes de la cultura helénica, mientras la Grecia europea adoptaba una posición relativamente inferior. Las guerras con Persia modificaron esta situación, no sólo asegurando la jefatura europea del mundo griego, sino aún más, incrementando la propia conciencia y unidad del mundo griego contra el gran imperio oriental que amenazaba su independencia; pues, a pesar del celoso regionalismo patriótico de las ciudades-Estado griegas, ellas aumentaron intensamente su capacidad de ser fieles a la superior unidad representada por el «helenismo», de modo que el dualismo del Estado y la cultura, que fué la característica

de la Europa medieval y moderna, ya encuentra su prototipo en el mundo griego.

Por consiguiente, los dos polos de la cultura griega fueron la ciudad libre y la cultura común. Fué, en calidad de «hombres libres» y miembros de una comunidad independiente, como los griegos se sintieron distintos de otros hombres; y como miembros de una superior comunidad helénica que abarcaba cien ciudades y estaba en contacto con todos los puntos del mundo mediterráneo, fué como desarrollaron cooperativamente su labor de creación intelectual y su actividad racional, que constituyó la fuente de la filosofía y la ciencia occidentales. Al mismo tiempo implantaron su propio y distintivo sistema de educación—*Paideia*—, esencialmente diferente de la tradicional sabiduría del sacerdocio oriental y de la disciplina guerrera de las tribus bárbaras, el cual se convirtió en origen y modelo de la educación liberal de nuestra tradición occidental europea. En resumen: fueron los griegos quienes crearon la idea occidental del «hombre», y la concepción de cultura humanista, que ha llegado a ser uno de los elementos formativos de la tradición europea.

Pero aunque los griegos fueron los verdaderos creadores de la tradición occidental, tuvieron poca influencia directa sobre el continente europeo. La segunda gran oleada de expansión y colonización helénicas, que empezó en el siglo IV, se dirigió hacia el este, y durante el período helenístico, el Asia occidental y central, desde el Mediterráneo al Oxo y al Indo, cubrióse de una red de ciudades griegas que estaban protegidas por las dinastías greco-macedónicas y consideraban que la expansión de la cultura helénica era la base y la

justificación de su poder. Así, el helenismo se transformó en una verdadera cultura mundial, que influyó en la cultura de todos los pueblos de Asia hasta el noreste de la India y el Turquestán. Pero este movimiento de expansión imperial hacia el este fué acompañado de la decadencia del poder griego en la propia Europa, y la misma época que presenció la conquista y helenización del este por Alejandro y sus sucesores, atestiguó el nacimiento de un nuevo poder en el oeste, que estaba destinado a actuar de intermediario entre la cultura helenística de oriente y los pueblos bárbaros del occidente de Europa.

2. Este proceso constituye la segunda fase de la historia de la cultura occidental. Abarca un período de seis o siete siglos: trescientos años desde Alejandro a Augusto, y trescientos más desde la muerte de Augusto hasta la conversión de Constantino. Durante estos siglos, Roma se transformó gradualmente, convirtiéndose de un pequeño estado rural del centro de Italia en un imperio mundial que abarcaba todo el mundo mediterráneo y se extendía desde el Atlántico hasta el Eufrates y el Cáucaso, y desde el Rhin y el Danubio hasta el Sahara y el desierto de Arabia. Así, por primera y última vez en la historia de la cultura occidental, todo el mundo civilizado, desde Persia y la India, fué unificado en un solo Estado dirigido por un solo dueño, administrado por una ley común y defendido por un sistema militar uniforme. A primera vista parece que entre el espíritu romano y la cultura helénica haya poco de común. Los romanos fueron un pueblo de soldados y organizadores, juristas e ingenieros, constructores de carreteras y demarcadores de

tierras, cuya empresa se resume en la frase lapidaria: «Balbo construyó una muralla.» Carecían del genio de los griegos para la especulación abstracta y les faltaba su imaginación artística y creadora. El vasto Imperio romano, construído mediante una ruda disciplina militar y un severo sistema político, parece inferior a la Atenas de Pericles, del mismo modo que el Coliseo es inferior al Partenón. Sin embargo, su obra fué extraordinariamente perdurable y sirvió a la causa de la cultura occidental mejor que las espectaculares conquistas de Alejandro y sus sucesores. Mientras los últimos se conformaron con conquistar el este civilizado e influenciarlo ligeramente de una cultura urbana helenística, los romanos trazaron sus carreteras, como si con un arado surcaran el suelo virgen de la Europa occidental, y pusieron los cimientos de nuevas ciudades donde jamás las había habido antes. Aunque no fueron creadores de la cultura occidental, la difundieron v defendieron, hasta el punto de que las murallas edificadas por Balbo en las tierras pantanosas de Nortumbria y alrededor de las avanzadas del desierto de Libia, fueron el escudo que protegió la expansión occidental de la cultura clásica mediterránea. Los mismos griegos, como Polibio y Estrabón, fueron los primeros en reconocer la naturaleza de la labor llevada a cabo por los romanos como continuación indispensable y complemento del helenismo.

Por tanto, la segunda fase de la cultura occidental fué de hecho un esfuerzo colectivo común de los dos grandes pueblos mediterráneos. El genio romano edificó la fábrica de la sociedad civilizada de la Europa occidental, que todavía subsiste hoy día en Italia, Francia y España, a pesar de los cambios de los últimos

siglos; y este orden social proporcionó el cauce para la transmisión y difusión de las tradiciones helénicas. La literatura y la educación latinas, representadas por Cicerón y Livio, Horacio y Quintiliano, vienen a ser una versión simplificada de la cultura helenística, que se adaptó mejor que la griega originaria a las necesidades de los nuevos pueblos de occidente. De este modo, una vez que el griego dejó de ser la lengua común del este civilizado, el latín perduró en el mundo culto occidental durante más de mil años. La fuerza del elemento latino en la cultura occidental se debe, sin duda, tanto o más que al Imperio romano, a la influencia de la Iglesia católica; pues la Iglesia católica se presentó ante los bárbaros de occidente con todo el prestigio de la cultura latina y de la autoridad romana. Como Roma había actuado de intermediaria entre el helenismo y occidente, así la Iglesia actuó de mediadora entre el occidente latino y los nuevos pueblos del norte de Europa. El último servicio que el Imperio romano prestó al desarrollo de la cultura occidental fué proporcionar la base sociológica y jurídica para la organización de la nueva sociedad religiosa mediante su jerarquía eclesiástica y su derecho canónico.

Esta tarea fué llevada a cabo solamente en virtud de un continuado esfuerzo. El Cristianismo es el único elemento de la cultura occidental que no es de ningún modo occidental en su origen y que injertó en el mundo romano-helenístico una tradición sagrada de una antigüedad inmemorial, que había sido preservada intacta por el único pueblo que se había mantenido indómito ante la penetrante influencia de la cultura helenística.

El Cristianismo salió de este mundo oriental desco-

nocido y presentóse ante la luz de la cultura romano-helenística con una nueva fe y un nuevo sistema de valores espirituales que aspiraban a cambiar la vida humana y que levantaron inevitablemente la oposición de la cultura griega y la persecución del Estado romano. En el corto espacio de una generación se esparció desde Siria, a través de las ciudades del Asia Menor, hasta las mismas Grecia y Roma, y avanzando entonces rápidamente hacia el este, y mucho más lentamente hacia el oeste, penetró en todo el mundo civilizado. Durante tres siglos el Cristianismo tuvo que luchar por su existencia, hasta que, finalmente, fué reconocido como la religión universal del Imperio. En el este mantuvo esta posición durante más de mil años; pero en el oeste, apenas se estableció, el Imperio romano se quebró ante la presión de los bárbaros. La Iglesia occidental, sin embargo, fué suficientemente fuerte, no sólo para sobrevivir a la caída del Imperio, sino incluso para mantener la tradición de cultura superior del mismo y transformarse en un refugio de los pueblos conquistados.

3. La formación de la Cristiandad occidental, debido a la conversión de los bárbaros y la transmisión a ellos de la tradición de la cultura mediterránea por medio de la Iglesia, señala una nueva etapa en el desarrollo de Occidente y en el nacimiento de la nueva comunidad de naciones europeas. Fué un proceso lento, ya que se vió interrumpido en el siglo IX por una nueva invasión bárbara que venía del norte y el este, habiéndolo sido anteriormente por la conquista de España y del Mediterráneo occidental por los musulmanes, y no se completó hasta que los viquingos de Es-

candinavia y los magiares de Hungría se hubieron convertido e incorporado en la comunidad de la Europa cristiana. Pero durante estos cinco o seis siglos se establecieron los fundamentos de una nueva sociedad cristiana, como resultado de la colaboración entre la Iglesia católica y los reinos bárbaros, y de la actividad misionera de los monjes irlandeses y anglosajones, cuyas fundaciones fueron centros de cultura y educación cristianas en comarcas donde nunca habían existido ciudades.

Durante estos siglos, el foco del nuevo desarrollo europeo fué el Reino franco, que incluyó en sus límites la mayor parte de Francia, Bélgica y la Alemania occidental y central. Este fué el centro formativo hacia el cual convergieron las fuerzas de la cultura occidental y en la que se llevó a cabo el primer intento deliberado de crear la unidad social de la Cristiandad de occidente. Esta unidad se basaba en la alianza de la nueva dinastía franca de los carolingios con el Papado, alianza consumada y consagrada con la coronación de Carlomagno, como emperador de Roma, el día de Navidad del año 800. Pero, primeramente, fué labor del partido reformador de la Iglesia, representado sobre todo por los misioneros anglosajones y los sabios, como San Bonifacio y Alcuino, cuyos ideales inspiraron la nueva legislación carolingia y el ambicioso programa de vivificar y reformar los conocimientos de la liturgia y la escritura. Todas estas actividades estaban dominadas por la concepción de la Cristiandad como una unidad que las abrazaba por entero, que constituía conjuntamente la Iglesia y el Estado, y en la cual el monarca tenía un carácter sagrado, en cuanto jefe, ungido, de los pueblos cristianos.

Esta concepción sobrevivió al hundimiento político del Imperio carolingio, que se quebró bajo la presión de los viquingos y las invasiones magiares, y fué heredada por la nueva sociedad que emergió de sus ruinas: el nuevo imperio que fundaron los reyes sajones en la Germania del siglo x, y los Estados feudales que formaron el reino de Francia e incluso el reino anglosajón de Inglaterra, fundado por el rey Alfredo y sus sucesores. La Cristiandad medieval fué, en realidad, la extensión y la obra del Imperio y la cultura carolingios.

4. Durante estos siglos formativos, la cultura occidental había permanecido como un área relativamente atrasada de la frontera extrema del mundo civilizado. Ocupaba menos de una tercera parte del continente europeo y de ningún modo era la región más rica ni más culta. Pero en el siglo XI, la cultura occidental empezó a irradiar desde su núcleo carolingio en todas direcciones, y durante los tres o cuatro siglos siguientes transformó a Europa de un continente bárbaro en un centro de cultura mundial, que se parangonaba con las antiguas culturas orientales en poder y riqueza, y las aventajaba en energía creadora. Estos siglos conocieron el levantamiento de la ciudad y de los reinos europeos; crearon un nuevo arte, una nueva poesía, una nueva filosofía, así como nuevas instituciones políticas, culturales y religiosas, como el orden de la caballería, los regímenes parlamentarios, las órdenes religiosas y las universidades.

Toda esta actividad cultural fué inspirada por la concepción carolingia de la Cristiandad como una unidad social—la comunidad cristiana—, que incluía y superaba las unidades menores de nación, reino y mu-

nicipio. Pero esta concepción no encontró esta vez su expresión primaria en un imperio universal, sino en un orden universal de la Iglesia, reorganizada por el movimiento reformador de los siglos XI y XII. El Papa sustituyó al emperador como cabeza de la sociedad internacional de la Cristiandad y como jefe de los pueblos cristianos.

Es verdad que el ideal carolingio de un imperio cristiano universal todavía sobrevivía, e incluso en el siglo XIV era suficientemente fuerte para inspirar la obra del más grande de los poetas medievales: Dante. Pero en esta época era poco más que una utopía, mientras que la autoridad internacional del Papado era una realidad encarnada en la ley y en las instituciones de la Cristiandad, que estaba reforzada por un sistema efectivo de control centralizador. De este modo la Cristiandad medieval, durante su período central, que va desde la época de Gregorio VII hasta la de Bonifacio VIII (c. 1075-1300), fué una especie de teocracia en la que toda la jerarquía social de la Cristiandad estuvo dominada por la autoridad de un poder espiritual.

Este internacionalismo teocrático se manifiesta en casi todos los aspectos de la cultura medieval: en las Cruzadas, que eran, cuando menos en teoría, empresas internacionales contra los enemigos de la Cristiandad; y en las universidades, como París y Bolonia, que fueron los centros internacionales de estudios superiores de todo el oeste europeo. Además, la unidad de la cultura europea se encontró reforzada por el uso del latín, considerado como lengua sagrada de la liturgia y lengua común del saber; por el simbolismo y la imaginería de un arte religioso común, y por los ideales y

convenciones comunes de una conducta aristocrática incorporada en el culto de la caballería.

Todas estas influencias se extendieron más allá de las fronteras del sur latino y del este carolingio, pues fué durante estos siglos cuando la Europa central y la oriental, que se extendía hasta Polonia, Lituania y Hungría, entraron a formar parte de la sociedad cristiana de occidente (3).

Pero mientras este desarrollo se realizaba en el oeste, los antiguos centros culturales del este empezaban a declinar bajo la presión de los nuevos pueblos guerreros de la estepa. Los mogoles destruyeron el califato de Bagdad y conquistaron China, Persia y Rusia, mientras los turcos otomanos se establecían en el Asia Menor y los Balcanes, y destruían finalmente el Imperio bizantino. Como consecuencia de estos cambios, el eje de la cultura mundial pasó gradualmente hacia occidente, y el este empezó a perder supremacía en la dirección cultural. Italia reemplazó a Grecia, como el país más avanzado de Europa en cuanto al arte, al saber y al desarrollo económico. En realidad, por la intensidad de su vida social e intelectual, las ciudades-Estado de Italia, en los últimos siglos de la Edad Media, rivalizaban con las de la Grecia del siglo VI antes de Jesucristo.

5. Al mismo tiempo, el progreso de la cultura occidental, durante la parte superior de la Edad Media, no favoreció la unidad de la cultura carolingia, basada en la alianza del Papado con el movimiento de la reforma eclesiástica de Francia y Alemania y con las clases directoras del norte que la defendieron, las cua-

(3) Cfr. con el capítulo V de este estudio.

les proporcionaron también el impulso dinámico del movimiento de las Cruzadas. El renacimiento de la cultura mediterránea separó estos elementos, de manera que el espíritu reformador, que todavía era fuerte en el norte, se convirtió, de aliado, en enemigo del Papado, mientras éste se italianizaba progresivamente, convirtiéndose en el principal propulsor de la nueva cultura humanística. La unidad teocrática de la Cristiandad medieval fué destruída, y Europa se transformó en una sociedad de Estados soberanos en los cuales el poder temporal del príncipe abolió o limitó severamente el poder espiritual de la Iglesia universal.

Desde el punto de vista religioso, esta rotura de la unidad cristiana fué una catástrofe de la cual el Cristianismo jamás se ha resarcido. Pero no destruyó la unidad de la cultura europea, ya que la influencia de la nueva cultura humanística se extendió desde Italia por todo el resto de Europa, en los siglos XV y XVI, y proporcionó un vínculo de unidad intelectual y artística entre las dos zonas de la Cristiandad dividida, y entre los Estados y las naciones soberanas de Europa.

Así, aunque el latín cesó de ser la lengua sagrada de la liturgia y la religión, actuó más que nunca de instrumento lingüístico común entre los sabios y los cultos. Además, la importancia de la tradición clásica en la cultura europea venía a reforzarse y a extenderse mediante la reconquista de la tradición helénica, que, a partir del siglo XV, ejerció una influencia creciente en la educación y el pensamiento occidentales. Esta nueva helenización de la cultura occidental tuvo sus orígenes en la lejana Edad Media, con la recuperación de la ciencia y la filosofía griegas, que estaban en manos de los árabes, a través de los traductores del si-

glo XII, y con el despertar del aristotelismo, que ejerció una influencia tan profunda en el pensamiento occidental de la cercana Edad Media. Pero hasta que el Renacimiento no hubo restablecido un contacto directo con el pensamiento helénico este movimiento no fructificó en el gran avance del pensamiento científico inaugurado por Copérnico, Keplero y Galileo. Desde el siglo XVI en adelante, Europa iba a superar a los griegos por la originalidad y la osadía de sus especulaciones cosmológicas. Cada generación extendió los límites de la ciencia, y el hombre occidental empezó a adquirir un conocimiento y un dominio de la naturaleza que parecía abrir a la humanidad unas posibilidad ilimitadas de progreso.

Mientras tanto, las relaciones externas de la cultura europea se habían alterado profundamente. Antes de que la ciencia occidental hubiera descubierto el nuevo mundo del saber, el hombre occidental había descubierto y conquistado un nuevo mundo geográfico. El fracaso de las últimas cruzadas contra los turcos en Nicópolis y Varna, y el dominio de las grandes rutas históricas del comercio con Asia y Africa, empujó a Europa a buscar nuevos campos de expansión y nuevas rutas comerciales. Los descubrimientos marítimos de los portugueses en Africa, que abrieron el camino oceánico hacia las Indias y el lejano oriente, y el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo por los españoles, implicó una nueva orientación general de Europa desde el Mediterráneo hacia el Atlántico y desde las viejas rutas comerciales del continente hacia los nuevos caminos oceánicos. El desarrollo resultante de la actividad económica y de la expansión marítima del comercio y la colonización europeas preparó el camino de la hegemonía mun-

dial de la cultura de occidente en el siglo posterior; pero también intensificó la rivalidad política de los poderes occidentales, la cual fué la característica de esta época, viniendo a complicarse con los conflictos religiosos del período posterior a la Reforma. El intento de evitar que esta lucha por el poder destruyera el sistema estatal europeo, condujo a la elaboración del sistema del equilibrio de potencias, que fué el producto de la ciencia política del Renacimiento y refleja la tensión de las fuerzas que se hallan en conflicto dentro de los límites de una cultura común. Mientras la lucha por el poder constituyó una fuerza revolucionaria y destructiva, sus agentes fueron las instituciones más tradicionales y formales de Europa—las cortes de las grandes potencias—, las cuales, por otra parte, tendían todas a participar de la misma cultura humanista y a imitar los mismos modelos de conducta social. Así, a pesar de los efectos desintegradores de las rivalidades nacionales, las mismas guerras y la diplomacia europea produjeron una sociedad internacional de una clase limitada, de modo que los estadistas, los diplomáticos y los generales de este período pertenecieron al mismo mundo y participaron de los mismos conceptos y de los mismos modales, indumentaria y estilo de conversación.

6. Esta cultura aristocrática y altamente estilizada de la Europa postrenacentista, que alcanzó su completo desenvolvimiento en la época de Luis XIV, difería de las anteriores fases del desarrollo europeo por su falta de fundamentos religiosos. Cuanto más se incrementaba la cultura cortesana, tanto más débil venía a ser la cultura eclesiástica, hasta el punto de que, hacia el siglo XVIII, la sociedad europea empezó a sufrir un pro-

ceso rápido de secularización que trastornó todo el carácter de la cultura occidental. La alianza de las cortes con la cultura humanista y con el movimiento científico, que todavía era predominantemente humanista en espíritu, creó los nuevos ideales de despotismo ilustrado y de racionalización de la vida humana, mediante la difusión del conocimiento científico. El movimiento se desarrolló más poderosamente en Francia, donde adquirió un carácter conscientemente anticristiano y llevó a cabo una cruzada de ilustración contra las fuerzas oscuras del fanatismo y la superstición que veía representadas en la Iglesia y en las Ordenes religiosas. Desde Francia, el movimiento esparcióse con extraordinaria rapidez por toda la Europa continental, utilizando las cortes y los salones aristocráticos como canales de difusión, y extendiéndose hasta Rusia y Portugal.

Sólo en Inglaterra el movimiento cobró un aspecto diferente. Entre todas las naciones de Europa, tan sólo allí la cultura cortesana tenía escasa importancia y el centro del poder había pasado a manos de los grandes terratenientes, que gobernaban el país por medio de instituciones parlamentarias y estaban prácticamente emancipados de la autoridad real y eclesiástica. Bajo su gobierno, la sociedad inglesa sufrió también un proceso de secularización, aunque fué menos completo y mucho menos revolucionario que el del continente. Las principales energías de la sociedad inglesa se emplearon en fines prácticos: la expansión comercial e industrial y la revolución de la vida económica a través del capitalismo y la invención científica. No hubo allí un corte brusco con la tradición religiosa; en realidad, en Inglaterra, de distinto modo que en el continente, el siglo XVIII presenció el movimiento popular de un des-

pertar religioso, que causó un profundo efecto en las gentes humildes y en la clase media de la sociedad inglesa. De esta forma, en Inglaterra, el movimiento hacia la secularización de la cultura siguió un curso accidentado e irregular. No hubo conflictos agudos entre la tradición religiosa y la ilustración científica, sino que hubo más bien un número de movimientos disidentes, sectarios o partidistas, que dislocaron la unidad tradicional de la religión y la cultura y crearon sus propios credos e ideologías (4). Algunos de estos movimientos, como el de los unitarios, sentían franca simpatía por la Ilustración y eran acaudillados por filósofos y científicos, como Joseph Priestley, y otros, como los wesleyanos, estaban inspirados por el ideal de la santidad personal y la sencillez evangélica. Pero todos ellos actuaban, consciente o inconscientemente, como fermento de un cambio social y preparaban el camino hacia los movimientos reformistas del siglo posterior.

En el continente, y especialmente en Francia, donde estos grupos sectarios intermedios no existían, la secularización de la cultura fué mucho más completa, y el conflicto entre el movimiento de la Ilustración y el de las fuerzas de la tradición se mostró con mayor agudeza. Gradualmente, la Ilustración se transformó en una especie de potencia antirreligiosa, y las fuerzas espirituales a las que se negaba su manifestación religiosa tradicional encontraron camino en el nuevo culto revolucionario incorporado en la declaración de los derechos del

(4) Los cimientos de este desarrollo habían sido puestos ya en el siglo XVII, en la época de la revolución puritana, y algunos de los caudillos de este siglo, como Roger Williams, el fundador de Rhode Island, habían ya desarrollado las teorías de una radical separación de la Iglesia y el Estado.

hombre e inspirado en una fe irracional en la razón y en las ilimitadas esperanzas de un progreso de la humanidad, una vez que ésta se hubiera liberado de la dilatada época de opresión de los sacerdotes y los reyes. La democracia política y la liberación económica eran los corolarios prácticos de estas creencias, y el intento de realizarlas cortando brutalmente con el pasado y mediante la introducción de nuevas instituciones racionales condujo a la Revolución francesa, al reinado del Terror y al imperialismo cesáreo de Napoleón.

El Imperio napoleónico fué un audaz intento de restablecer la unidad de Europa sobre cimientos nuevos, y por un momento pareció como si se hubiera levantado un nuevo César capaz de transformar el ruinoso edificio del antiguo régimen en una armónica unidad, en virtud de su genio militar y de su poder organizador. Pero la clásica simetría del estilo imperio fué poco más que la fachada de estuco que escondía apenas el carácter heterogéneo de su estructura interior. Había una contradicción inherente entre el autoritarismo militar del Imperio y el idealismo liberal de la Revolución, y la tozuda resistencia de los ingleses y los españoles, los dos pueblos más independientes de occidente, despertaron al fin las fuerzas dormidas de las nacionalidades europeas y causaron el hundimiento de Napoleón y la disolución de su Imperio. Sin embargo, los veinticinco años revolucionarios que van desde 1789 a 1814 habían cambiado la faz de Europa y el carácter de la cultura occidental, barriendo las venerables reliquias de la Cristiandad medieval: el Sacro Imperio romano, el poder territorial de la Iglesia, con su soberanía y sus dotaciones; el orden jerárquico de la sociedad y el carácter sagrado de la monarquía. Hasta tal punto había caído el antiguo

régimen, que todas las potencias de la Santa Alianza y todos los estadistas del Congreso de Viena fueron incapaces de levantarlo.

A pesar de ello, la labor de los estadistas de Viena fué infinitamente superior a la de sus sucesores de Versalles, en 1919, o a los de Dumbarton Oaks y San Francisco, en 1944-45. Pues ellos se encararon frente al problema de la unidad de Europa con un espíritu sano y constructivo, desprovisto de ilusiones utópicas o prejuicios nacionalistas. Su intento de transformar el antiguo principio antagónico del equilibrio de poderes en un sistema práctico de cooperación internacional incorporado en el derecho establecido en los tratados y en el Concierto de Europa, era fundamentalmente juicioso y proporcionó a Europa un período de paz duradera como jamás se había conocido hasta esa fecha. Su fracaso no fué debido a ningún defecto inherente, sino a la falta de un principio espiritual suficientemente recio para contrarrestar las fuerzas centrífugas de la cultura europea. El idealismo revolucionario, que encontró expresión en las sociedades secretas y en el liberalismo nacional y el socialismo democrático, era demasiado fuerte para ser dominado por el rígido conservadurismo de las monarquías restauradas. Había un contraste evidente entre el tradicionalismo represivo de los Estados menores alemanes e italianos y el inmenso progreso en riqueza, población y adelantos científicos que se realizaba en el mundo atlántico. De este modo, América se presentaba como una tierra de promisión para los campesinos y los artesanos europeos, y el equilibrio entre ambos mundos estaba en manos de Inglaterra, que representaba el taller y la banca mundiales, y era la reina de los mares y la sede de las instituciones par-

lamentarias. Esta expansión económica y colonial de la cultura de occidente por todo el mundo, que fué llevada a cabo sobre todo por los dos pueblos de habla inglesa, proporcionó una válvula de seguridad para los elementos frustrados y reprimidos de Europa, como los refugiados políticos de 1848 y las víctimas mucho más numerosas del hambre y de la represión industrial. Pero al mismo tiempo reforzó las tendencias centrífugas de la cultura del siglo XIX, de forma que la expansión europea fué hasta cierto punto una huída de Europa. A pesar de los propósitos positivamente pacíficos del Congreso de Viena y el Concierto de Europa, la Santa Alianza fué considerada en todas partes por liberales y demócratas como una conspiración de los reyes contra los pueblos y del despotismo contra la libertad.

Por consiguiente, al mismo tiempo que el prestigio externo de la cultura europea se encontraba en su punto más elevado y el mundo quedaba sometido y transformado por medio de la ciencia, la riqueza y el poder, Europa misma se dividía, debido a la creciente violencia de sus conflictos internos. En Inglaterra, la pacífica victoria de la reforma constitucional de 1832 inauguró un largo período de paz social y progreso económico inspirados por la ideología del liberalismo victoriano. Pero, en el continente, las fuerzas en conflicto eran demasiado opuestas y excesivamente rivales para llegar a un parecido acuerdo. Así, la tradición del liberalismo revolucionario, la del nacionalismo y la de la revolución social, contribuyeron todas a socavar el edificio de la Restauración y a destruir la Santa Alianza, unque fueron incapaces de colaborar en la creación de un nuevo orden económico. El último vencedor en la contienda fué

el Estado nacional centralizado y militarizado, representado por el Imperio alemán, que venía a ser una alianza entre la vieja tradición del militarismo prusiano y la nueva ideología del nacionalismo alemán. Pero ninguno de estos elementos fué favorable al ideal de la unidad europea, y la época de Bismarck presenció una decadencia espiritual de la cultura europea, que estaba en franco contraste con la creciente capacidad económica y el poderío militar del estado europeo.

7. En el último período cultural, que va desde 1914 hasta 1950, esta desintegración interna de la cultura europea se ha manifestado en una nueva fase de guerras y revoluciones que ha destruído la sociedad de pueblos europeos y ha desposeído a Europa de su hegemonía mundial.

Durante este período, el temor hacia el imperialismo militar alemán unió al resto del mundo contra él y obligó, primero a Inglaterra y después a los Estados Unidos, a abandonar su tradicional aislamiento respecto de la Europa continental y a dirigir su poder económico y financiero hacia fines militares. El resultado de la primera guerra mundial fué destruir los tres grandes imperios militares del centro y del este de Europa, despejando así el terreno para establecer un nuevo sistema social y político. Pero el empeño de las potencias occidentales en reorganizar a Europa y al mundo, basándose en principios liberales y democráticos, no logró satisfacer las necesidades de la situación ni encauzar las fuerzas revolucionarias que había liberado. Sobre las ruinas de los imperios militares se levantaron los nuevos Estados totalitarios de la Rusia soviética y la Alemania nacionalsocialista, los cuales, tanto con sus con-

flictos como con su colaboración, destruyeron las crecientes nacionalidades democráticas del este de Europa y precipitaron la reciente guerra mundial.

Para la cultura europea, esta segunda guerra fué todavía más desastrosa que la primera. Con ella no sólo se ha arruinado económicamente y se ha debilitado moralmente a Europa, sino que se la ha dividido en dos en virtud de la frontera abierta entre la parte occidental y el este comunista. Esta frontera, que atraviesa el corazón de la Europa central, no es solamente un límite político; es una línea divisoria entre dos mundos opuestos que excluyen la posibilidad de intercambio social y comunicaciones culturales, de modo que el hombre que desea atravesarla se ve obligado a abandonar su ciudadanía y a transformarse en un fugitivo o en un refugiado. Por tanto, la antigua sociedad de Estados europeos, que tan sólo cincuenta años atrás era todavía el foco del poder mundial y el núcleo director de la cultura universal, se ha convertido en un fragmento truncado, demasiado pequeño y débil para existir sin la protección militar y la ayuda económica de América.

¿Debemos concluir de todo esto que Europa ya no existe y que el problema de la unidad europea ya no tieen importancia en el momento actual? De ninguna manera; ya que la presente división de Europa es tan reciente y tan artificial que es difícil creer que éste sea su aspecto definitivo. Pero, en todo caso, hay que tener presente la gravedad de la crisis que domina actualmente tanto a Europa como al mundo. La división y el empobrecimiento de Europa conducirá inevitablemente a la división y al empobrecimiento mundial, porque el occidente europeo ha desempeñado, y desempeña todavía, un papel tan importante en el comercio, la in-

dustria y aún más en el mundo de la ciencia y el pensamiento, que su decadencia significaría un golpe más fuerte para la cultura universal que la caída del Imperio romano o cualquier otra de las catástrofes históricas que han ocasionado el declinar de un determinado centro de alta cultura. Hasta lo repentino de la decadencia de Europa indica que puede ser más bien una crisis temporal que una catástrofe definitiva, ya que el hundimiento de las culturas del pasado ha sido precedido ordinariamente, como en el caso del Imperio romano, de un lento proceso de decadencia y esterilidad que ha durado siglos; mientras que la crisis actual de la cultura europea tuvo lugar cuando las actividades sociales y económicas de la cultura occidental estaban en el apogeo de su desarrollo. Ello no es debido a ninguna decadencia de la vitalidad física o social, sino a la división interna de Europa, producida por un intenso proceso de criticismo revolucionario que afectó a todos los aspectos de la cultura occidental. Este proceso no tendió conscientemente a la destrucción de la unidad de Europa, sino que en cada etapa sucesiva estuvo inspirado por una creencia en el progreso social y por la esperanza de un nuevo orden europeo. En realidad, el movimiento revolucionario europeo, considerado en conjunto, no es un síntoma de decadencia social, sino una expresión de la energía y el optimismo de una edad de expansión social y económica. Pero el ideal revolucionario de un nuevo orden europeo se frustró por las opuestas tendencias y anhelos de los distintos movimientos revolucionarios—liberal, socialista y nacional-socialista—, de forma que el movimiento revolucionario se convirtió en una fuerza destructiva para la unidad de Europa y hostil hacia la propia cultura europea. En

la lucha enconada e intensa de los partidos y las ideologías, los fundamentos espirituales de la cultura europea se olvidaron o se rechazaron hasta que el movimiento que había empezado con el culto a la libertad y la declaración de los derechos del hombre, terminó en los campos de concentración del estado totalitario y en los suicidios en masa de una guerra no menos totalitaria.

El proceso de la revolución europea ha alcanzado, por tanto, una conclusión absoluta. En esta dirección no se puede avanzar más. Si los pueblos de Europa desean subsistir, tienen que buscar un nuevo camino. La época de la revolución fué, asimismo, una época de expansión mundial, cuando Europa no estaba amenazada por enemigos externos, de manera que cada uno de los grandes poderes gozaba de sus propias prerrogativas. Durante los últimos cuarenta años esta situación ha cambiado completamente y los pueblos del occidente de Europa se encuentran en una posición de relativa inferioridad, como un grupo minoritario expuesto a la presión de potencias no europeas más fuertes y más unidas.

Este cambio catastrófico tiene que causar inevitablemente un poderoso efecto sobre el futuro inmediato de los pueblos de Europa. Pero puede actuar en dos direcciones opuestas: conducir al desaliento, al pesimismo y a la desesperación, o, por el contrario, hacer que los pueblos de Europa se den cuenta de sus intereses comunes y de la necesidad de restablecer la quebrada unidad de su cultura. Si la expansión mundial ha llevado a la desintegración cultural, puede esperarse que la presión externa conduzca a la unidad interior. Pero el problema esencial no consiste en el logro político de una federación europea o en la creación práctica de una or-

ganización económica europea. El punto vital consiste en cómo es posible conservar la herencia espiritual de Europa y de qué modo se puede restaurar el ideal común de la cultura occidental. Las grandes culturas mundiales de oriente se basaron en una ley sagrada de antigüedad inmemorial, incorporada en un modelo inalterable de instituciones y costumbres. Pero la cultura occidental ha debido siempre su vigor a la continuidad de un elemento dinámico que le ha permitido cambiar el mundo, ensanchar las fronteras del conocimiento humano y extender el campo de las actividades humanas sin perder la continuidad de su tradición espiritual y la comunidad de sus valores morales. Si este elemento dinámico puede restaurarse, el espíritu de Europa sobrevivirá y la unidad de la cultura occidental se volverá a reafirmar en alguna nueva forma. Porque estas causas fundamentales pertenecen al plano de la religión, más bien que al de la política o la economía, y dichos planos no coinciden. Una edad de prosperidad material puede ser a menudo un período de declive espiritual, mientras una época oscura de destrucción material y decadencia económica puede presenciar el nacimiento de nuevas fuerzas espirituales.

CAPITULO III

EUROPA NO ES UN CONTINENTE, SINO UNA COMUNIDAD DE PUEBLOS

El investigar la naturaleza de Europa, es decir, las relaciones de los Estados europeos entre sí y de cada uno de ellos respecto de la comunidad, ha sido siempre el mayor problema, en todos los intentos realizados con el fin de restablecer un orden internacional. Aunque en las conversaciones internacionales el concepto de Europa se ha dado ordinariamente por supuesto, sin embargo, rara vez se ha definido, y, cuando se ha hecho, ha sido generalmente de un modo superficial.

Antiguamente, esto no tenía importancia, porque la comunidad internacional se consideraba prácticamente idéntica a la comunidad europea, y, en realidad, el derecho de gentes estaba constituído por el conjunto de leyes comúnmente aceptadas por los Estados de Europa en sus relaciones entre unos y otros.

La situación cambió gradual y casi imperceptiblemente durante el siglo XIX; en primer lugar, por el despertar de los Estados Unidos y la independencia de las naciones de Hispanoamérica; y, por otro, a causa del desarrollo internacional de las potencias independientes del Asia y su conformidad con el protocolo diplomático

europeo. Pero Europa permaneció siendo el centro y el modelo de un sistema internacional, y, cuando en 1919 se fundó la Sociedad de Naciones con caracteres de organización mundial, ésta no fué tanto una creación de un nuevo sistema como un complemento del proceso de la expansión europea y la aplicación en el resto del mundo del sistema internacional europeo. Pero el Tratado de Versalles que inauguró la Sociedad de Naciones no pudo establecer un orden europeo. El viejo sistema del equilibrio de potencias y el Concierto de Europa se abandonó; pero, en el nuevo sistema, Europa no encontró sitio en cuanto comunidad de pueblos. No estaba suficientemente unida para acaudillar al mundo y éste no parecía organizado para poner orden en Europa. Por consiguiente, en vez de ser el centro organizador del orden mundial, ella se convirtió en el foco del desorden internacional.

La segunda Guerra Mundial, que fué al mismo tiempo una guerra civil europea de un carácter destructivo y una ferocidad sin precedentes, ha dejado a Europa más débil y dividida que antes. La dirección del mundo ha pasado a manos de los Estados gigantes no europeos: los Estados Unidos y la U. R. S. S., y Europa ocupa actualmente una posición algo parecida a la que ocupaban los Balcanes a fines del siglo XIX: una tierra germen de conflictos entre los grandes poderes, y una región dependiente que queda a disposición de ser organizada y dividida en esferas de influencias rivales.

En la nueva organización internacional de las Naciones Unidas, que ha venido a sustituir a la anterior Sociedad de Naciones, el occidente europeo sólo posee ocho Estados de los cincuenta y nueve miembros que la componen. De forma que en una asamblea general

no solamente puede ser derrotada por los veintidós votos de América y los dieciséis de Asia, sino incluso por los Estados del Caribe y de la América Central, que, en conjunto, suman diez.

Sin embargo, no es posible juzgar la importancia de la cultura por las reglamentaciones artificiales de una organización internacional, ni tampoco apreciarla desde el punto de vista material y militar de una política de fuerza. Porque, incluso hoy día, después de la inmensa expansión y desarrollo político del mundo no europeo, que han alterado la medida de nuestro pensamiento y los puntos de vista en que se basaban los políticos y los historiadores del pasado, Europa constituye todavía el mayor centro de población del mundo y el área cultural más rica y elevada. También representa, a pesar de sus contiendas y disensiones, el grupo de Estados más dependientes y relacionados entre sí que existe. Todo Estado europeo depende de sus vecinos en un grado desconocido en Asia y Africa y tan sólo parcialmente conseguido en América.

Esta diversidad y dependencia mutua del sistema de Estados ha sido siempre la característica esencial de la cultura europea y el origen de su fuerza, así como el de su debilidad. La base de esta diversidad se encuentra en la estructura física de Europa, que es un continente formado por penínsulas y mares pequeños, en el que la tierra se adentra hacia el Atlántico, y el Mediterráneo y el Báltico penetran hasta el interior. Desde el punto de vista geográfico, ni tan sólo es un continente, sino una mera extensión peninsular del gran continente eurásico. Como hemos visto, es un continente formado por el hombre, una creación histórica, una invención de los griegos, que adaptaron un mito para expresar su sentido

de independencia de la cultura del Asia y lucharon por su libertad contra el imperialismo persa.

Y la misma diversidad que caracteriza a Europa como conjunto, caracteriza también a sus partes. Europa es una sociedad extremadamente regionalista, y casi todos los países europeos han sido unificados con las mayores dificultades y, de ordinario, en tiempos muy recientes. Observemos Yugoslavia, por ejemplo, y en ella encontraremos a Croacia, Eslovenia, Dalmacia, Bosnia y Herzegovina, la vieja Servia, Macedonia y Montenegro, regiones todas que poseen características propias y una personalidad social y unas tradiciones históricas fuertemente dibujadas.

Pasemos a España. Tan sólo en el norte, tenemos a Galicia, León, Castilla la Vieja, las provincias Vascas, Navarra, Aragón y Cataluña; media docena de pueblos que hablan cuatro o cinco lenguas diferentes y poseen sus propias tradiciones culturales e incluso sus instituciones políticas separadas.

Veamos a Italia, que en sus días gloriosos fué una especie de Europa en miniatura, y observaremos que constituye un grupo de Estados del tipo más diverso, que se hallan divididos por enconadas rivalidades políticas, pero que se sienten unidos por un fuerte sentido cultural común.

Y examinemos, por último, a Suiza, el Estado federal más antiguo y quizá el más afortunado del mundo, que nació del sistema de ligas y alianzas más diverso y en apariencia más anárquico, y en el cual los cantones todavía conservan su antigua tradición social autónoma. Lo mismo ocurre en toda Europa, observándose por todas partes una tradición de independencia, gran diversidad y un intenso desarrollo de la vida regional.

Hasta que no llegamos a la arenosa y desdibujada llanura del noreste de Alemania, no encontramos un diferente tipo de paisaje y un distinto modelo de sociedad; ahora bien: desde aquí, avanzando hacia el este, la diversidad cede a la uniformidad y la influencia de la gran masa territorial del centro se acentúa cada vez más.

Por tanto, la vieja Europa, con todas sus faltas, era una verdadera comunidad de pueblos, en la que la categoría de estados menores no dependía tan sólo de sus recursos militares y económicos, sino de sus derechos históricos y de su importancia cultural. Porque en Europa los centros del poder y los centros de la cultura no coincidían necesariamente, y las claves de la vida social europea de ningún modo se concentraban en los grandes estados. Así, durante muchos siglos, la principal arteria de la vida europea no estuvo dominada por ningún gran estado, sino que atravesaba una serie de pequeños territorios y confederaciones independientes, desde las ciudades-Estado italianas del sur hasta las provincias unidas del norte, pasando por la Confederación suiza, que dominaba la barrera de montañas central, y constituyendo una vía de la mayor importancia vital y estratégica para todo el occidente y el centro de Europa. Del mismo modo, las ciudades más característicamente europeas, con excepción de París, no eran las capitales de las grandes potencias, sino los centros independientes o semiindependientes, como Roma y Florencia, Ginebra, Zurich y Basilea, Augsburgo y Nuremberg, Gante y Brujas, Leiden y Amsterdam, Bremen y Lubeck, y, muy hacia el este, Novgorod, la última representante de la Rusia libre.

Todo esto parece muy remoto de la Europa moderna;

sin embargo, es imposible comprender su naturaleza sin recordar la existencia de todas estas distintas hebras con las cuales se ha tejido nuestra cultura. Y esta tradición de pluralismo y diversidad todavía se mantiene en la Europa actual mediante los pequeños estados, los cuales representan en la cultura europea un elemento mucho más importante de lo que se puede deducir juzgando desde el punto de vista material. Sin embargo, aun cuando fueran apreciados con este criterio, los pequeños estados han dado pruebas de su eficacia, pues incluso los más pobres, como Bulgaria y Finlandia, eran mucho más ricos y prósperos cuando gozaban de su independencia que cuando han pasado a formar parte de un gran imperio, mientras que los que poseen la tradición de libertad más antigua, como es el caso de Suiza, los Países Bajos y Suecia y Noruega, son los pueblos que, en relación con sus recursos naturales, han alcanzado el nivel de vida más alto del mundo.

Al volver la vista hacia el oriente europeo nos enfrentamos con un desarrollo totalmente diferente, en el cual la uniformidad viene a ocupar el lugar de la diversidad y la masa confunde al individuo. Pero este desarrollo, en realidad, no forma parte de la tradición europea a pesar de su posición geográfica. Europa jamás ha tenido una frontera oriental. Como el mundo helénico, constituye un desarrollo marginal que nunca ha florecido lejos del mar. El límite nominal entre Europa y Asia jamás ha consistido en una frontera política, cultural ni incluso geográfica. Por ejemplo, la vieja Rusia de Kiev pertenecía a Europa, y la Rusia central, las tierras que se hallan entre el Volga y el Oka, pasaron a formar parte de la Cristiandad en los siglos X y XI. Pero, por otra parte, las estepas del sur de Rusia y la

Besarabia pertenecían al Asia y continuaron siendo el hogar de los tártaros musulmanes hasta el siglo XIX. En realidad, la estepa del sur de Rusia fué colonizada por los europeos alrededor de la misma época que lo fué Ohío, y Odesa es contemporánea de Cincinnati o Cleveland. Hace cien años, los dos estados más grandes del este de Europa, Turquía y Rusia, se extendían respectivamente desde el Danubio hasta el golfo Pérsico y desde el Báltico al mar de Behring. Al mismo tiempo, y durante todo el período que precedió a la crisis del siglo actual, existía un contraste radical e incluso una clara división entre la Europa oriental y la occidental. La primera estaba dominaba por cuatro imperios militares que se imponían sobre una masa de pueblos y provincias vasallos, mientras la última comprendía un gran número de estados independientes, en su mayor parte monarquías constitucionales, que eran o aspiraban ser estados nacionales libres.

Nunca se ha reconocido suficientemente hasta qué punto nuestros problemas actuales proceden directamente de esta situación. Tampoco se insiste tan a menudo como fuera conveniente en el hecho de que las dos guerras mundiales, el fracaso de la Sociedad de Naciones y el hundimiento general del orden europeo no se deben, como dicen los marxistas, a las inevitables consecuencias del sistema capitalista, sino simple y directamente a este dualismo europeo, a la rotura de los cuatro imperios militares del oriente de Europa y a la importancia de los cambios que implicaba la construcción del nuevo sistema estatal que vino a sustituirlos. Este proceso se remonta a la revolución turca de 1908 y a la revolución rusa que se frustró en 1905,

y, a partir de entonces, es decir, durante cuarenta años o más, el oriente de Europa permaneció en un estado de efervescencia y alteración, en el cual se levantaban y caían nuevos estados y se producía un continuo cambio de fronteras hasta que el occidente de Europa, y por fin el mundo entero, eran arrastrados hacia la órbita del desorden. Con esto no quiero decir que el capitalismo (mejor dicho, el desarrollo financiero e industrial de la sociedad de occidente) no haya tenido participación en la catástrofe de nuestra cultura, sino que su responsabilidad se refiere más bien a la esfera específicamente cultural. Por sí mismo, el capitalismo no condujo a la guerra mundial: en realidad, en los países en que más se había desarrollado, en los Estados Unidos y en el Imperio británico, las rivalidades económicas que produjo se reconciliaron con las relaciones pacíficas e incluso, hasta cierto punto, con el mutuo desarme. El verdadero origen de la guerra mundial ha sido la desintegración de los imperios militares, situación que les hizo preferir los riesgos de la guerra, a la que estaban acostumbrados, a exponerse a los cambios políticos que amenazaban la base de su poder y, en último término, su propia existencia.

El hundimiento de dichos imperios produjo dos grandes alteraciones. La primera fué el resurgimiento de las dormidas nacionalidades del oriente europeo, alguna de las cuales, como Polonia y Bohemia, habían tenido una gran historia en el pasado, mientras otras, como las de los fineses, los estonianos y los eslovacos, eran pueblos vírgenes que jamás habían actuado como entidades políticas en la comunidad de naciones europeas.

La segunda fué motivada por el levantamiento del nuevo tipo de Estado-masa, que llamamos totalitario.

Ello fué debido, en parte, a la dificultad de adaptar las formas de la democracia parlamentaria a las condiciones en extremo diferentes del oriente de Europa, y, en parte, a la supervivencia de las tradiciones de los antiguos imperios militares del oriente europeo y a su readaptación a las circunstancias de la nueva época.

Porque aunque estos imperios fueran, desde cierto punto de vista, organismos políticos anticuados, engorrosos y anacrónicos, por otra parte, estaban más adaptados a las exigencias del socialismo estatal y a la organización masificada que la democracia liberal del occidente de Europa, creada para satisfacer las necesidades de una próspera clase media que valoraba sobre todo la libertad personal, la propiedad privada y la iniciativa individual.

De este modo, la evolución política del oriente de Europa en el siglo XX avanzó, aparentemente, en dos direcciones opuestas. De un lado, los viejos imperios otomano y austríaco desaparecieron, viniendo a ocupar su lugar pequeños estados que se basaban en el principio de nacionalidad, mientras que, por otra parte, las monarquías rusa y prusiana se transformaban en grandes estados totalitarios que, tanto en lo interno como en lo externo, eran más fuertes que los imperios militares que habían reemplazado.

Era verdaderamente imposible reconciliar entre sí estas dos directrices contradictorias en desarrollo y hacerlas coincidir con la concepción de una comunidad europea de naciones. Después de la primera guerra, los doce o catorce estados menores del oriente europeo, no obstante su profunda división, debida a las rivalidades nacionales, sentían una común simpatía por los ideales de la Sociedad de Naciones y anhelaban participar en

el movimiento general de la cultura europea y reforzar sus vínculos políticos y culturales con las naciones de occidente. Pero el levantamiento de los superestados totalitarios destruyó las perspectivas de este desarrollo antes de su madurez. Los pueblos menores del este de Europa fueron arrollados por la Rusia comunista y la Alemania nazi, y destruyóse con ello toda la estructura internacional del oriente europeo.

Al final de la última guerra, en los años de Yalta y Potsdam, se alegó a menudo que éste era un resultado inevitable y que las potencias pequeñas del este de Europa sólo podían existir como estados dependientes o satélites de un gran poder. Pero ahora hemos aprendido por propia experiencia que es difícil mantener la libertad en una parte de Europa si se abandona en otra, y la incorporación de todo el este y del centro-este europeo en una sola potencia totalitaria ha debilitado y socavado, asimismo, la estructura política del occidente de Europa. Porque los estados pequeños, en el orden político del occidente europeo, desempeñan todavía un papel más importante que desempeñaron en el este. En el período anterior a la guerra, en la Europa oriental existían catorce estados independientes, aparte la U. R. S. S., y en la occidental, catorce, sin considerar a Alemania. Es verdad que los estados occidentales incluían tres grandes potencias, además de Alemania, con una población de alrededor de cuarenta millones cada una, mientras todos los catorce estados del este de Europa, exceptuando Polonia, no llegaban a veinte millones; pero aunque los estados menores del occidente europeo no eran tan numerosos como los del oriente, los compensaba la fuerza de su conciencia nacional y la importancia de su contribución a la cultura europea.

Fué en el occidente de Europa donde los estados pequeños lograron, por primera vez, el reconocimiento constitucional de sus derechos en la comunidad de naciones, y la existencia durante varios siglos de estados tales como la Confederación suiza, el reino de Dinamarca y los Países Bajos, conviviendo con los grandes poderes, es una de las características más peculiares de la cultura europea.

Sin duda, la situación de los estados pequeños, tanto del este como del oeste, se ha hecho difícil debido al desarrollo de la guerra y la economía totalitarias. Pero ¿es que los grandes poderes se encuentran en una posición más fuerte? Me refiero a las viejas potencias del occidente de Europa, distintas de los grandes estados totalitarios. Inglaterra, hasta cierto punto, no es un ejemplo típico, debido a sus vínculos con el mundo no europeo. Pero Francia, el ejemplo clásico de antigua gran potencia continental, en 1940, participó del mismo destino de Bélgica, Holanda y Dinamarca. Y en cuanto a Italia, la equivalente potencia del Eje, demostró parecida inseguridad en 1944. Es sólo como partes de una entidad superior como los estados del occidente de Europa pueden sobrevivir tanto si son grandes como pequeños.

Por consiguiente, volvemos al punto de partida, es decir, a establecer que Europa es una comunidad de pueblos y sólo como tal puede sobrevivir. Y si esta idea se fijara firmemente en el cerebro de los políticos, los hombres cultos y el hombre corriente, habría más posibilidades de supervivencia. Desgraciadamente, todo el peso de la propaganda gubernamental, de la historia y de la política se ha concentrado siempre de tal forma en la ideología del Estado y de la nación, que la unidad

superior europea se ha dejado abandonada a sí misma. Mucho antes de que los alemanes inventaran su concepción de autarquía totalitaria, el nacionalismo europeo poseía una tendencia autárquica que hacía que los hombres desdeñaran y despreciasen los aspectos unitarios de la comunidad europea, excepto en aquellos puntos en que se podían reflejar en una forma abstracta y universal.

Así, vemos, por un lado, un patriotismo nacional intenso, pero angosto, y, por otro, un internacionalismo amplio, pero abstracto: ambos, sin duda, productos característicos de la cultura europea. En el pasado, ambas tendencias podían coexistir en el mismo país e incluso en el mismo individuo, de modo que se establecía una especie de equilibrio inestable. Pero, en épocas de revolución y guerra, este equilibrio se destruye y los ideales abstractos de humanidad y cultura se sacrifican a los intereses del Estado soberano que constituye una ley para sí mismo. Por tanto, finalizada toda gran guerra, se hacen esfuerzos para establecer algún orden supernacional que sustituya los ideales abstractos por un sistema de relaciones legal o institucional. Y así, después de las guerras napoleónicas, tuvimos a la Santa Alianza, que insistió firmemente en la unidad de Europa y la solidaridad de Europa, descuidando el principio de nacionalidad, mientras que, terminada la primera Gran Guerra, fué la Sociedad de Naciones la que reconoció la existencia de una agrupación de estados mundial, aunque en su organización no encontró espacio para esta comunidad histórica de pueblos que llamamos Europa.

De este modo, actualmente tenemos ante los ojos un nuevo intento que trata de establecer un orden supranacional sobre una sociedad de estados mundial, in-

tegrada en la Organización de Naciones Unidas, que fué creada por los representantes de cincuenta estados aliados que en 1945 se congregaron en San Francisco. Pero, como ya hemos visto, los pueblos europeos tienen menor participación en esta entidad que en ninguna de las anteriores, y se descuida lamentablemente la existencia de Europa como comunidad orgánica de naciones. Las Naciones Unidas constituyen una entidad cosmopolita: el órgano de una comunidad mundial, ideal, que todavía no existe. Reconoce los derechos de nacionalidad y las exigencias del poder, pero no presta atención a aquellas comunidades históricas de pueblos que sólo ellas pueden hacer posible un orden internacional.

La verdadera posición internacional de todo Estado particular europeo no depende solamente de su poderío militar o de su situación jurídica de Estado soberano, sino de su posición histórica en la estructura de Europa y de su participación en la comunidad cultural europea. Quiero decir que la relación que existe entre Noruega, Dinamarca y Suecia no puede compararse con la relación que existe entre Noruega y la Arabia Saudita, o la que hay entre Suecia y Afganistán, aunque estas naciones tengan aproximadamente la misma población. Se trata de una relación histórica y estructural, orgánica, sin la cual estos estados no serían lo que son.

El hecho de dejar de reconocer la importancia de estas comunidades culturales orgánicas es el punto flaco de todos estos esquemas de organización internacional que se basan en derechos abstractos y en la igualdad de estados soberanos o en meras circunstancias de extensión y demografía. La tendencia del derecho internacional ha sido concebir la soberanía de un estado como una especie de autarquía jurídica que era en gran parte

ficticia, pero que estaba compensada por la existencia de una elaborada red de relaciones diplomáticas, económicas y culturales, a través de las cuales se desarrollaba la vida pública europea.

En el famoso, aunque no suficientemente conocido, pasaje en que Burke expone su concepto de la comunidad europea contra las tendencias totalitarias del Directorio francés, en 1796, distingue estos tres elementos (5): en primer lugar, el derecho de gentes, que constituye «el gran vínculo de la humanidad»; en segundo lugar, el derecho establecido en los tratados internacionales, o derecho positivo general europeo; finalmente, las normas de vecindad, que determinan los derechos y deberes de los Estados según la situación en que se encuentran el uno respecto del otro. Estas normas de vecindad existen por naturaleza, tradición y costumbre, aunque hasta la fecha no hayan recibido el debido reconocimiento por parte de los juristas internacionales y los teorizantes políticos. Sin embargo, es en ellas donde se basa la existencia de los pequeños Estados; y hasta que consideremos a los Estados como convecinos de una sociedad local, así como entidades que contribuyen al equilibrio del poderío mundial, no habremos creado un orden internacional civilizado.

Antiguamente, la cultura que concedió un pleno reconocimiento a estas normas de vecindad fué la de la

---

(5) El autor hace esta triple distinción, escalonando sucesivamente las normas internacionales en orden decreciente de generalidad. Los términos *Law of Nations, Law of Treaties* y *Law of Neighbourhood,* que emplea, no son traducibles en la terminología española actual, en la que se engloban bajo la rúbrica general de Derecho Internacional Público. (*N. del T.*)

antigua Grecia, y ello constituyó, hasta cierto punto, el motivo de sus grandes realizaciones. Desde el punto de vista político, la conducta de las ciudades griegas no era menos ambiciosa y egoísta ni menos escrupulosa que la de cualquier otro Estado. Donde ellas se superaron fué en el desarrollo de las relaciones culturales que unían los Estados de cada una de las regiones con la totalidad del mundo helénico en una comunidad superpolítica que ni la guerra ni las alianzas políticas hostiles podían destruir. Ahora bien: la verdadera naturaleza de la unidad europea es una cosa similar, y los Estados de Europa parecen más bien ciudades helénicas que imperios raciales orientales. Es verdad que el culto de la nacionalidad ha tendido, durante los últimos ciento cincuenta años, a acentuar el elemento racial de las naciones europeas y a oscurecer o depreciar su comunidad de cultura. El pangermanismo, el paneslavismo y el panturanismo niegan todos ellos, explícita o implícitamente, la comunidad europea y vuelven sus ojos al bosque y a la estepa. He aquí cómo los pequeños estados tienen una razón especial para hablar en nombre de Europa, porque tanto por conveniencia como por tradición les interesa mantener el principio de la existencia de sociedades libres que disfrutan plenos derechos como miembros de la comunidad europea. Y algunos de estos estados, sobre todo Suiza y los Países Bajos, aunque se hallan lejos de pertenecer a supervivencias arcaicas, son los descendientes directos de grupos históricos de ciudades y provincias que se desarrollaron, igual que las ciudades y las federaciones griegas, sobre la base de unas normas de vecindad. Hasta aquí, la existencia de esta comunidad de naciones europeas no se ha reconocido nunca plenamente ni ha encontrado ninguna expre-

sión institucional adecuada, porque no se puede enmarcar en las dos ideologías dominantes: el culto al estado soberano y los ideales de un internacionalismo cosmopolita. Pero también es verdad que ello ocurre en la comunidad británica, y su existencia y el relativo éxito de haber creado una sociedad de estados autónomos demuestran la posibilidad de que exista una sociedad intermedia situada entre los extremos del Estado nacional soberano y la comunidad universal.

La comunidad británica es una especie de estado mundial, ya que no hay parte del mundo ni continente en donde no posea estados e intereses vitales. Sin embargo, no es un estado mundial como los estados continentales, monolíticos, totalitarios y autárquicos. Mas bien constituye el extremo opuesto, ya que ha desarrollado el elemento pluralista y ha llevado la iniciativa individual hasta sus límites más lejanos. De dicha comunidad podemos decir hoy día lo que Burke expresó hace ciento cincuenta años: «El estado británico es sin disputa el que persigue la mayor variedad de fines y el que está menos dispuesto a sacrificar ninguno de ellos por el otro o por el conjunto.»

Considerado esto desde el punto de vista del derecho romano y de la clásica teoría de la soberanía del estado, es difícil decidir hasta qué punto la comunidad británica puede tenerse por un estado. Sin embargo, es una realidad política, y, como tal, ha resuelto con más fortuna que el imperialismo puro o el puro nacionalismo algunos de los problemas más difíciles de las relaciones políticas e internacionales.

No obstante, es claro que un estado de esta naturaleza no puede encajar en un esqueña universal de Estados-masa continentales. El pequeño Estado nacional

puede continuar existiendo como una unidad subordinada y dirigida, pero un estado como la comunidad británica no puede sobrevivir. Es, por consiguiene, de tanto interés para la comunidad británica como para los pequeños estados de Europa establecer un nuevo orden que no se base en el poder de unas cuantas autarquías masificadas, sino en los derechos de toda sociedad que posea conciencia nacional y tradición histórica. Esto no está todavía completamente reconocido por la opinión pública, en gran parte, porque la opinión pública de la comunidad británica, en cuanto se distingue de la de los estados que la constituyen, está muy poco desarrollada. Este es un defecto del que participan tanto dicha comunidad como la europea; y en ésta, todavía en mayor grado, las partes son lo más interesante, y al todo no se le da importancia. Sin embargo, el hecho de que se haya podido construir un poderoso organismo político en el que un número de pueblos puedan desarrollar una conciencia nacional y unas instituciones democráticas libres, a la vez que conservan una organización legislativa común y un sistema mutuo de defensa, puede ser de una importancia decisiva para el desarrollo político del futuro.

A partir del Renacimiento, la política de la Europa continental ha estado siempre dominada por una concepción de la soberanía, derivada de la Roma imperial, que hizo del estado una última entidad absoluta e irresponsable. Del mismo modo que, en el siglo XVIII, los pequeños principados germánicos pretendieron convertirse en miniaturas de la corte de Luis XIV, rodeándose de toda la pompa de una monarquía barroca, igualmente los estados nacionales modernos se han adueñado del ideal de soberanía no restringida creado por las monar-

quías absolutas. Pero como la monarquía, dentro del estado, ha sido transformada por el advenimiento de la democracia y la participación de los súbditos en el gobierno, asimismo un orden internacional democrático requiere una revisión del concepto que tenemos de las condiciones externas de la soberanía, que haga posible la creación de verdaderas sociedades de estados y comunidades de naciones.

La experiencia de la comunidad británica ha desautorizado la doctrina de Hobbes, que afirma que si el poder político no está concentrado, la sociedad vuelve a la ley de la selva. Ha demostrado que es posible dividir la soberanía y, no obstante, preservar intacto el compromiso de paz y el orden de una comunidad civilizada. Y ahora cabe preguntarse por qué esta experiencia no ha sido puesta en práctica por las naciones de la Europa continental, que todavía son más conscientes que los británicos de los derechos inalienables de las naciones pequeñas y del valor de su aportación a la cultura. El fallo del sistema europeo se debe, en su origen, al desarrollo ilimitado y sin restricciones del principio de soberanía. Mientras los grandes estados se han basado en una política de poder y en el derecho del más fuerte, y los pequeños estados se han moldeado al ejemplo de los mayores, ha sido inevitable la existencia de una anarquía internacional. Y así hemos tenido ante los ojos el raro espectáculo de que la comunidad de estados más culta que nunca ha existido ha prescindido deliberadamente de su cultura, retrocediendo a la ley de la selva. Existe, sin embargo, otra tradición aún más antigua que el ideal renacentista de la soberanía absoluta y la política de poder racionalizada; es la concepción medieval de Europa en cuanto comunidad de pueblos

cristianos: una simple sociedad formada por una diversidad de pueblos y estados, vinculados por una red de derechos y obligaciones mutuas, apoyados en una ciudadanía espiritual común y en una común cultural moral e intelectual. Me parece que esta tradición no es sólo superior a la otra, sino también más fiel a las realidades históricas y sociológicas. Su dificultad para influenciar los acontecimientos no se ha debido a lo impracticable de su carácter, sino al hecho de que haya sido desechada *a priori* tanto por los filósofos políticos como por los políticos prácticos. Lo que ella requiere es lo que el mundo necesita, esto es, que los pueblos de Europa lleven a cabo sus objetivos como una comunidad civilizada, y no como una partida de salteadores de caminos, y que reconozcan que sus derechos no son coextensivos con su poder y que las obligaciones entre unos y otros no suponen, moral y legalmente, un compromiso menos fuerte que sus deberes hacia los súbditos.

Desgraciadamente, durante los dos siglos últimos, estas ideas se confinaron de ordinario a los idealistas, que consideraban los problemas políticos de un modo abstracto y no histórico, de modo que la opinión pública, incluso en las clases cultas, se vió obligada a escoger entre la política de poder que ofrecía un nacionalismo exclusivo y los esquemas mundiales de un cosmopolitismos sin raíces. Ninguna de estas alternativas aceptaba la existencia de Europa o el valor de esos vínculos que existen entre las naciones y que están tan profundamente arraigados en la historia de nuestra cultura, aunque no encuentran expresión adecuada en la filosofía política del Estado soberano. Pero, en este caso, el ejemplo de la comunidad británica es de un valor inapreciable,

puesto que proporciona un término medio entre estos dos extremos. Porque, en ciertos aspectos, la tradición política británica ha sido más conservadora que la del continente, incluso donde ha sido más liberal. Ha conservado los elementos importantes de la antigua tradición europea que han sido eliminados por la racionalización unilateral del estado y de la teoría de la soberanía desarrollada en el continente a partir del Renacimiento. No hay duda de que la tradición británica no ha sido demasiado racional. Se ha desarrollado de una forma instintiva y empírica, sin que lograra formular una interpretación de su práctica política, suficientemente adecuada para que pudiera ser asimilada por otros pueblos. En realidad, desde Burke, Inglaterra no ha tenido pensadores políticos de primer orden, y la influencia que éste ejerció en el continente se desvió debido a la forma antirrevolucionaria y polémica en que dió expresión a su pensamiento.

Sería, pues, lamentable que lo inarticulado de la comunidad británica no permitiera que su experiencia se tuviera en cuenta en el debate ideológico en el que se ventila el futuro de Europa. Porque el hecho de que la tradición política británica no encaje en el rígido esquema de la soberanía del estado que ha sido aceptado tanto por parte de los imperialismos antinacionales del continente como por parte de un nacionalismo democrático, se presta a que se le deseche como un imperialismo disfrazado y se pasen por alto las posibilidades de una auténtica ciudadanía bivalente, aunque en dicha comunidad ello se haya llevado a cabo en la práctica durante casi un centenar de años. No obstante, desde el punto de vista sociológico, es imposible explicarse los hechos de la vida y la cultura europeas, a menos que admitamos

esta doble ciudadanía. Los representantes más típicos de nuestra cultura—Erasmo, Leibniz y Goethe, por ejemplo—no eran, en un principio, ciudadanos de un estado particular, sino ciudadanos de Europa, y los estados de Europa no podían llegar a ser lo que fueron si no hubieran reconocido implícitamente que formaban parte de una sociedad más amplia. La debilitación de esta conciencia europea ha sido una de las mayores quiebras de los últimos cien años, y si nuestra cultura tiene que sobrevivir, debe reafirmarse en una forma más consciente y explícita. Los pueblos de Europa deben aprender a adoptar la ciudadanía europea con no menos seriedad que su ciudadanía nacional, y ello es necesario, sobre todo, para los pueblos pequeños, que no pueden existir como atomos aislados de un caos internacional.

Es en la cooperación de todos, y no en la hegemonía de una sola potencia, donde se debe basar el orden europeo. Hasta el presente, la unidad europea se ha concebido siempre en términos de un concierto entre las grandes potencias rivales o a base de un imperialismo militar. Pero ya se ha visto con frecuencia que con esta fórmula no hay solución posible. Todo estado que tienda a dominar a Europa por medio de la fuerza y en vistas a sus propios intereses, termina siendo el enemigo de Europa, mientras que, por otra parte, el concierto de las grandes potencias se convierte en un eufemismo que encubre una guerra diplomática de imperialismos competidores, en la que los derechos de los pueblos pequeños se utilizan como los peones del juego de ajedrez. La posibilidad de establecer un orden europeo a base de la unión o la confederación de los estados menores, jamás se ha intentado ni se ha considerado como cosa situada dentro de los límites de la posibilidad. Pero los

acontecimientos de estos últimos años han cambiado el panorama; porque no sólo se ha destruído la obra de Versalles, sino que se ha venido abajo toda la estructura internacional de la Europa del siglo XIX, que procedía al Congreso de Viena y aún de más atrás. El orden europeo debe reconstruirse sobre cimientos nuevos, y las piedras angulares de esta restauración deben ser los derechos y las responsabilidades de los pueblos relativamente pequeños que forman las unidades sociales más típicamente europeas y de los cuales depende en gran parte el futuro de la cultura de Europa.

CAPITULO IV

ALEMANIA Y LA EUROPA CENTRAL

Las dificultades impuestas sobre la comunidad de pueblos de Europa por la falta de adaptación del sistema europeo en ningún lado han sido mayores que en la región central, sobre todo en los territorios germánicos. Desde los tiempos medievales, Alemania y Austria han sido siempre una especie de microcosmos de Europa: una comunidad de pueblos poseedores de una cultura común, políticamente divididos y en continuos disturbios ocasionados por guerras internas y externas. Además, los dos problemas están tan íntimamente relacionados que casi se puede decir que la suerte de Alemania es la suerte de Europa, y que la existencia de Europa, como comunidad internacional, depende de la solución del problema alemán.

La opinión europea ha tenido siempre más o menos conciencia de ello, y los políticos se han empeñado frecuentemente en hacer de la reorganización de Alemania la clave de la solución de los problemas internacionales europeos. En 1648 lo intentaron ya Francia y Suecia, en la Paz de Westfalia; lo hizo Napoleón con la Confederación del Rhin; reincidieron de nuevo Alejandro I, Metternich y Castelreagh, en Viena, en 1814-15; y, fi-

nalmente, lo volvieron a intentar en Versalles las potencias occidentales vencedoras en el año 1919. Y en cada una de estas ocasiones ha sobrevenido el fracaso, porque siempre se ha intentado resolver el problema alemán en relación con el equilibrio de potencias y la seguridad de Europa, sin tener en cuenta el carácter peculiar de dicho problema y las fuerzas históricas que lo han condicionado.

Pero la responsabilidad no pesa tan sólo sobre las potencias occidentales. Si los políticos de occidente han simplificado demasiado el problema, subordinando las necesidades de Alemania a los intereses de Europa, los alemanes han respondido con una simplificación todavía más exagerada, que ha subordinado las necesidades de Europa a los intereses de Alemania y ha impuesto esta solución unilateral con la fuerza de las armas. El propio Bismarck fué un gran simplificador que unió Alemania bajo la dirección prusiana, mediante la decidida e impetuosa exclusión de todos aquellos elementos existentes en las tradiciones de Alemania y del centro de Europa que no coincidían con su solución conservadora prusiana; mientras en nuestros días, Hitler ha traído la ruina sobre Alemania y Europa, con la enorme y desastrosa simplificación de un «nuevo orden» europeo, basado en un partido nacional alemán, totalitario y racista. En estas circunstancias, no es extraño que en 1945 las potencias victoriosas llegaran a la conclusión de que el orden internacional sólo se podría establecer con la eliminación completa de Alemania como potencia independiente. Sin embargo, cinco años tan sólo han bastado para demostrar completamente que esto era una equivocación. La eliminación de Alemania no ha solucionado ninguno de los problemas de Europa. Al contra-

rio, ello ha contribuído a la eliminación de todas las demás potencias independientes de la Europa central y ha aumentado en un grado asombroso los peligros de la cultura de occidente.

Las condiciones geográficas y económicas hacen imposible la separación de la suerte de Alemania de la del centro de Europa o el destino de la Europa central del de occidente. La idea, ampliamente difundida en algunos sectores, de que es posible reórganizar el mundo alrededor de los centros universales, basados en los Estados Unidos y en la U. R. S. S., se disipa ante la imposibilidad de trazar una fronetra universal a través de una de las áreas de más densidad demográfica y mejor organizadas del mundo, despreciando la economía, la geografía y la cultura. A pesar de los conflictos nacionales, la Europa central y la occidental constituyen un todo económico muy homogéneo, y es imposible eliminar y segregar Alemania sin romper el conjunto del sistema económico europeo. La reconstrucción de Europa—de la economía y del orden social europeo—no puede, por tanto, tener lugar sin la activa cooperación de Alemania, y el problema que es necesario abordar es el modo de encontrar un orden político que haga posible su cooperación. Pero esto no puede tener lugar trasplantando el comunismo ruso o la democracia anglosajona al suelo alemán; porque, aunque fuera posible, sólo provocaría conflictos ideológicos que impedirían la cooperación internacional. En una u otra forma, los elementos del nuevo orden político deben encontrarse en la misma tradición alemana. Sin duda existe una opinión fuerte e influyente que quisiera negar la posibilidad de dicha solución, basándose en que la tradición alemana es responsable de una manera directa y originaria de los

males del nazismo y de todos los desastres que Europa ha experimentado durante la última generación. Pero el hecho de que el nacionalsocialismo haya explotado deliberadamente ciertas tendencias de la tradición y el carácter alemanes, hasta unos extremos casi irracionales, no prueba que éstas sean las únicas tendencias. Al contrario, la violencia de sus excesos tiene que provocar una reacción en la que debería ser posible que se reafirmasen los elementos subyacentes de la tradición nacional.

Ahora bien: para entender a Alemania es esencial tener presente la extrema complejidad de su desarrollo histórico y la desunión y multiplicidad de sus tradiciones políticas. Las relaciones entre la nación y el estado, entre el gobierno y la sociedad y entre la cultura y la política eran completamente diferentes de lo que han sido en Inglaterra o Francia. En occidente, el desarrollo del patriotismo y de la cultura nacional se verificaba conjuntamente con el del estado. Nación y estado eran aspectos complementarios del mismo proceso sociológico. Pero en Alemania, el desarrollo de la conciencia y de la cultura nacionales ha seguido un curso independiente del estado y el orden político. Durante unos seiscientos años, Alemania estuvo constituída por una comunidad de estados (una especie de Europa en miniatura), que estaban vinculados por una cultura común, aunque no les unía ningún sistema político de organización. Es verdad que el Imperio medieval conservó una sombra de su existencia hasta 1809, y que su sucesora, la Confederación germánica, sobrevivió hasta 1866; pero ni uno ni otra eran estados nacionales, sino organizaciones de estados libres, comparables, en reducida escala, a la So-

ciedad de Naciones. Dentro de estas organizaciones existían tres Alemanias rivales, ninguna de las cuales enteramente nacional, pero cada una de ellas capaz de proporcionar la base del estado nacional alemán. La primera y la más antigua era la Alemania occidental y meridional, que había sido el centro del Imperio del Medievo, pero que había perdido desde hacía mucho tiempo toda semejanza de unión política. Era la más dividida de todas las regiones de Europa y parecía un bordado de pequeños principados y un museo de supervivencias arcaicas. Sin embargo, ésta era la Alemania que tenía más conciencia de su nacionalidad y cultura comunes y que, al mismo tiempo, poseía una mentalidad más internacional y participaba más plenamente de las tradiciones comunes de la cultura de occidente. Esta fué la Alemania de Goethe y de Schiller, de Weimar, Gotinga y Heidelberg. Ella fué también la patria de grandes políticos y hombres de acción como Stein y Metternich, Hardenberg y Scharnhorst, que desempeñaron un importante papel tanto en el Austria como en la Prusia de principios del siglo XIX.

Unido firmemente con esta Alemania por la historia y la tradición se hallaba el gran estado imperial de Austria, que había heredado el prestigio y la tradición del Sacro Imperio romano-germánico. En el curso de unos siglos, Austria se había transformado en un imperio predominantemente no germano, que se extendía hasta los Cárpatos y el Mediterráneo y abrazaba media docena de naciones y grupos raciales diferentes: checos y magiares, italianos y polacos, rumanos y croatas. Pero, a pesar de ello, todavía conservaba sus vínculos con la Alemania occidental: es cierto que los pequeños estados alemanes, y todavía más los católicos alemanes, más bien

buscaban orientación y protección en Viena que en Berlín.

Finalmente, quedaba Prusia, la nueva potencia que, levantándose de unos humildísimos orígenes, en el curso de un siglo se había transformado en una de las grandes potencias militares de Europa, y rivalizaba con Austria en el caudillaje de la Confederación germánica.

Este fué el estado que se convirtió en arquitecto de la unidad nacional alemana y en creador de la Alemania moderna, mediante su capacidad militar y política y el genio de sus soldados y estadistas. Sin embargo, estaba lejos de ser un estado típicamente alemán. Desde el punto de vista del constitucionalismo nacional alemán del siglo XVIII, no era ni siquiera un estado germánico, sino una colonia báltica que, penetrando en Alemania, había establecido un extraño despotismo sobre las ruinas del Reich. Incluso en el siglo XIX, cuando Prusia se había convertido en defensora de la unidad nacional, muchos miraban su obra con recelo y se preguntaban si el nuevo Reich no era tan sólo un imperio que Prusia se había construído para su propio provecho y gloria a expensas de la gran Alemania. Sin duda, ésta era una visión minoritaria, pues la mayoría de los alemanes llegaron a aceptar la versión prusiana que de la historia de Alemania establecieron escritores como Droysen, von Sybel y Treitschke, cuando consideraban a Prusia como la representación de todo lo más selecto de la tradición alemana, y al nuevo imperio como la solución final e ideal del problema alemán. Esta fué también una opinión ampliamente aceptada en el extranjero, y no menos en Inglaterra y los Estados Unidos, desde la época de Carlyle.

Sin embargo, esta visión es tan unilateral como la de

la minoría. En realidad, la solución de Bismarck no fué una solución final, sino un episodio transitorio dentro de un proceso de desarrollo que duró un siglo. El segundo Reich fué el *tour de force* de un genio político, y no sobrevivió más de una generación, una vez que se hubo apartado de él la mano orientadora. Fué la creación del poder militar puesto en manos de un político, y se desintegró cuando dicho poder militar se separó de la política. Pero las causas fundamentales de su inestabilidad fueron su modo de ser unilateral y la inherente discordancia que había entre la tradición cultural prusiana y la alemana.

Prusia es el ejemplo más notable que la historia nos presenta de un estado, creado artificialmente desde arriba por el gobierno y el poder personal de sus jefes. Su verdadero fundador no fué ni el elector ni Federico el Grande, sino el padre de Federico, Federico Guillermo I, un hombre de una limitada inteligencia y una personalidad poco atractiva, que, sin embargo, alcanzó cierta grandeza debido a su tozuda devoción—completamente huérfana de cualidades imaginativas—, a una simple idea y a una simple técnica. Sobre la idea de un servicio universal del estado y la técnica de la disciplina militar, Federico Guillermo construyó un primitivo tipo de estado totalitario en que todo estaba subordinado a una finalidad: la eficacia militar. El ciudadano existía para pagar impuestos, y los impuestos se utilizaban para pagar a los soldados: cuantos más impuestos, más soldados, y cuantos más soldados, más impuestos. Apenas puede decirse que existiera el estado en cuanto comunidad civil. Era poco más de una casual agrupación de territorios que no tenían otro vínculo de unión que el gobierno y el ejército prusia-

nos. No fué hasta 1807 cuando el nombre de Prusia se utilizó oficialmente para designar la totalidad del estado. Sin embargo, el ejército no era en realidad un ejército nacional; estaba formado por una proporción casi igual de mercenarios extranjeros y reclutas campesinos, agrupados con la vara de hierro de la disciplina prusiana: una gran máquina de guerra automática, que sólo podía encontrar su semejante en Rusia, cuya existencia se debía en gran parte a la misma casta colonial, militar y báltica, que constituía asimismo la columna vertebral del ejército prusiano.

Este fué el ejército que en manos de Federico el Grande elevó a Prusia a un plano de igualdad con las grandes potencias y engrandeció más de dos veces la superficie de su territorio y el caudal de sus recursos, aunque al mismo tiempo acrecentó su desunión racial y nacional mediante sus anexiones silesianas y polacas. El siglo XIX atrajo a Prusia hacia occidente y transformó la constitución del estado prusiano; pero la tradición y el espíritu prusianos nunca perdieron el carácter que les había impreso de manera indeleble el genio inhumano de sus dos grandes reyes: Federico el Grande y su padre.

Ahora bien: esta tradición y espíritu prusianos no sólo se oponían a la tradición y al espíritu de Austria, que poseía *de facto* y *de jure* la jefatura del Reich en el siglo XVIII. También se oponían, y todavía más diametralmente, al espíritu y la tradición de la vieja sociedad alemana de occidente, que constituyó la primera de las tres Alemanias a que ya nos hemos referido. Esta Alemania, como hemos visto, carecía completamente de unidad política, y, desde el punto de vista militar, era tan débil, que no podía defenderse por sí sola de Fran-

cia ni de Prusia. Era un mosaico de estados en miniatura: principados, ciudades libres, principado-obispados y abadías, y los territorios de los condes y los señores imperiales, que no reconocían más superioridad que la del emperador. Las condiciones políticas no eran distintas de las de la Italia del siglo XV o las de la Grecia del siglo IV antes de Jesucristo; y, como en estos casos, la carencia de unidad política y de igualdad social de ningún modo impidió el desarrollo de una vida cultural rica y activa. De este modo, en la misma época en que Prusia construía los rígidos cimientos del estado militar absoluto, la Alemania occidental creaba la nueva cultura humanista, que encuentra expresión en la literatura clásica alemana. Mientras en Prusia el ejército y el estado lo constituían todo y el individuo no era nada, en la sociedad humanista de occidente la cultura superaba al estado, y lo único que tenía importancia era el enriquecimiento de la personalidad individual.

Es verdad que un hombre como Goethe desempeñó un papel político en el pequeño estado de Weimar; pero sirvió a su duque—como Leonardo de Vinci al duque de Milán o Platón al tirano de Siracusa—a fin de favorecer sus propios ideales de cultura. La Pótsdam de Federico Guillermo y la Weimar de Goethe representan en realidad los dos polos opuestos del desarrollo de Alemania, y ni siquiera la inteligencia ni la cultura cosmopolita de Federico el Grande pudieron franquear el abismo que se abría entre los dos. Es cierto que hubo hombres de origen prusiano, como Winckelman y Herder, que desempeñaron un papel importante en el desarrollo del humanismo alemán; pero jamás se tuvieron como prusianos: en realidad, Winckelman llegó hasta el punto de decir que prefería pasar por eunuco turco

que por súbdito prusiano. Del mismo modo, alemanes occidentales o sajones, como Lessing, trabajaban en Berlín y aceptaban pensiones de la corona prusiana, como había hecho Leibniz en un período anterior; pero lo hacían de la manera como los filósofos y eruditos griegos sirvieron a los macedonios: sin la menor idea de sacrificar su libertad cultural o su independencia personal.

En este respecto, la vieja Prusia no era un estado totalitario, ya que reconocía sus limitaciones, y estaba dispuesta a servirse tanto de los sabios de la Alemania occidental, como de los mercenarios de Escocia o los hombres de letras franceses, sin empeñarse en convertirlos en prusianos.

Pero la situación se alteró completamente en el siglo XIX, cuando Prusia se convirtió en una gran fuerza dentro de la propia Alemania occidental, y a medida que en oriente y en occidente se fué reforzando la opinión que consideraba a Prusia la heroína predestinada para llevar a cabo la unidad nacional alemana.

Sin embargo, originariamente, Prusia no era responsable de estas alteraciones. Ellas se debían, sobre todo, a las nuevas fuerzas que la Revolución francesa había desencadenado por todo el occidente de Europa. El primero de estos cambios tuvo por efecto reforzar la influencia de la cultura humanista y acrecentar su espíritu cosmopolita, inspirando, aun en la misma Prusia, a los dos representantes prusianos más grandes de la época de la Ilustración—Kant y Wilhelm von Humboldt—con un idealismo liberal e individualista que era la antítesis directa de los viejos ideales prusianos de autoridad, obediencia y disciplina.

El profesor Gooch, en su obra *Alemania y la Revolución francesa,* ha demostrado lo universal que fué esta oleada de entusiasmo liberal en los primeros años de la revolución y hasta qué punto impresionó la mentalidad de todo individuo que llegó a ser caudillo de un despertar nacional, como Fichte y Görres. Del mismo modo que, en Francia, los jacobinos se situaron en la vanguardia de una política nacionalista de expansión y conquista militar, así también sus discípulos, los liberales alemanes, se adelantaron a organizar el movimiento de resistencia nacional ante la opresión extranjera. Y ya que Prusia había sido la víctima principal del imperialismo francés, era a Prusia a quien los jefes del despertar nacional dirigían su propaganda y sus esfuerzos reformadores. Fué, por tanto, en Berlín, donde el ex-jacobino Fichte formuló por primera vez su ideal de nacionalismo totalitario—el ideal de un nuevo estado que incorporara las energías totales de la comunidad entera—, un *Kultur-Staat* que utilizara la escuela y la universidad, no menos que el ejército y los empleos oficiales, como un instrumento para lograr un propósito unitario común. Sin embargo, Fichte no era prusiano, y lo propio ocurría, como he indicado, con la mayoría de los otros caudillos de la resistencia nacional. Stein, el reformador del estado prusiano, procedía de las tierras del Rhin; Scharnhorst, el reformador del ejército prusiano, era de Hannover. Originariamente ninguno de ellos estaba relacionado con Prusia. Se hubieran prestado igualmente a aceptar una dirección austríaca, e incluso inglesa, mientras pudieran llevar a cabo la obra a que estaban dedicados. El contraste entre este nuevo nacionalismo romántico y el viejo espíritu prusiano, en parte alguna se demuestra

tan claramente como en los sagaces y escépticos comentarios de Federico Guillermo III sobre las líricas llamadas de acaudillamiento, de Scharnhorst, *Gut als Poesie*, y en la contestación de Scharnhorst: «El hombre que interviene sólo en cálculos fríos se transforma en un egoísta estéril. Es en la poesía en lo que se basa la seguridad de los tronos.»

La alianza entre los patriotas alemanes y el estado prusiano no sobrevivió a la Guerra de Liberación. La caída de Stein y Gneisenau fué seguida de una reacción contra la tradición del conservatismo prusiano, y condujo a una política hostil y represiva para con el nacionalismo popular. Sin embargo, aquellos años decisivos habían influído profundamente en el desarrollo de los dos elementos que habían participado en la lucha. Durante la primera mitad del siglo XIX, el espíritu del humanismo alemán y el idealismo romántico tuvieron un amplio reflejo en la cultura prusiana, que encontró plena expresión en la época de Federico Guillermo IV y Radowitz; mientras en occidente, la ideología nacionalista que había sido creada por la Guerra de Liberación transformó la cultura humanista apolítica de la Alemania del siglo XVIII y produjo un movimiento revolucionario, de nacionalismo democrático, que encontró una expresión relativamente inofensiva en las actividades de las uniones de estudiantes—las *Burschenschaften*—y en las ruidosas demostraciones de Wartburg y Hambach, en 1817 y en 1832.

La sima que se extendía entre las dos Alemanias permanecía aún impracticable. No parecía haber espacio para una síntesis espiritual o social entre la ética prusiana, austera y conservadora, de hombres como Roon y Marwitz, y el radicalismo democrático y el ra-

cionalismo antirreligioso de los Jóvenes alemanes y los Jóvenes hegelianos. Sin embargo, ambos elementos contribuyeron a la realización de la unidad nacional, y la revolución liberal de 1848 fué la primera etapa del movimiento que culminó últimamente en la fundación del segundo Reich por Bismarck. El hecho de que fuera el conservatismo prusiano y no el liberalismo alemán occidental el que proporcionó la solución no se debía tanto a su fuerza inherente como a sus superiores cualidades de jefatura. Tanto en la esfera intelectual como en la política, las figuras dominantes representaban la idea prusiana. En el sector intelectual, Prusia encontró su filósofo y maestro en Hegel, el más grande de los alemanes occidentales que se convirtieron a la idea prusiana; en el sector político, dicha idea encontraba en Bismarck un estadista de primera línea, cuya fría y revolucionaria voluntad de poder estuvo siempre subordinada a su espíritu de lealtad tradicional a la corona y al estado prusianos. Sin embargo, a pesar de su grandeza, ninguno de estos hombres fué suficientemente eficaz para proporcionar la solución final del problema alemán. La filosofía política de Hegel, que estudiaremos con más detalle en un capítulo posterior, era un arma de dos filos que tenía que resultar msá eficaz en manos de los revolucionarios que en las de sus ortodoxos discípulos, los conservadores, que defendían el ideal hegeliano de un *Rechtstaat* (6) pruso-alemán.

El fracaso de Bismarck es todavía más fácil de comprender. Porque, con toda su grandeza, jamás aspiró a

(6) Sistema que concede a sus súbditos los derechos que les protegen contra sus propios excesos y contra el poder arbitrario del estado, que debe vincular sus actividades a la ley. (*N. del T.*)

ser nada más que un gran prusiano. La reconciliación de las tendencias y tensiones que estaban en conflicto, tanto en Alemania como en Europa, también requería lo que Hegel llamaba una figura «histórica universal», que se situara por encima, y aparte, de las fuerzas sociales que aspiraba dominar. Pero Bismarck no era un Alejandro o un César, sino un simple ciudadano de Prusia cuya integridad espiritual descansaba en su lealtad hacia la tradición prusiana y hacia la ética luterana. Era sólo dentro de estos límites donde su política maquiavélica y su despiadada explotación del poder se hacían tolerables. En el campo más amplio del orden europeo, e incluso centroeuropeo, era un revolucionario y un destructor. He aquí por qué su solución del problema alemán fué una solución limitada, que sólo podía durar mientras la tradición social en que se basaba continuara sobreviviendo. El segundo Reich fué inestable porque se apoyaba en la alianza entre un ilimitado nacionalismo alemán y la limitada tradición conservadora de la monarquía y el ejército prusianos, solución que era esencialmente unilateral, ya que no dejaba espacio para admitir algunos de los elementos más hondamente arraigados de la cultura alemana.

¿Qué es lo que quedó aparte? En primer lugar, y sobre todo, Austria. La exclusión de Austria no significaba simplemente que se excluía de Alemania a la población alemana de la monarquía austrohúngara; significaba la pérdida de una de las tres Alemanias, y con ella, la tradición del viejo Reich, del cual Austria era heredera y representante. Durante cuatro siglos, Austria había empuñado el cetro y había poseído una hegemonía y un prestigio supernacionales que la conver-

tían en el centro del sistema estatal europeo. Esta posición internacional hacía de Austria la natural mediadora entre Alemania y el resto de Europa. Ella poseía vínculos con los Países Bajos al oeste, con Italia al sur y con Hungría y los Balcanes al este, mientras el hecho de tener la dirección de la Confederación germánica la vinculaba con los estados alemanes no austríacos del oeste y del norte. En ninguna parte se levantaba una rígida frontera nacional y racial que separase a Austria del resto de Alemania o a ésta del resto de Europa.

Pero la rotura del lazo que unía a Austria y Alemania, en 1866, alteró el sistema. La afirmación del nacionalismo alemán del segundo Reich estimuló las fuerzas del nacionalismo de toda Europa y sobre todo las de las nacionalidades vasallas del imperio de los Habsburgo; de modo que éste quedó reducido a una potencia puramente danubiana que sólo podía sobrevivir identificándose con los intereses de las nacionalidades vasallas y concediéndoles una participación igual en el gobierno constitucional del imperio. Pero cuanto más inclinóse el gobierno hacia esta solución federalista, tanto más levantó el dormido nacionalismo de sus súbditos alemanes. Y fué esta oposición austroalemana y bohemioalemana frente a la tradición supernacional de la monarquía de los Habsburgo lo que, durante la última parte del siglo XIX, originó la ideología panalemana con su antisemitismo, su anticatolicismo y su culto de la raza nórdica pura.

La aceptación de estas ideas anticristianas, antihumanistas y antieuropeas constituían en todo caso un retroceso. Mas para Austria representaban un acto de suicidio espiritual, ya que significaban la negación y la

destrucción de todos los valores espirituales con los que se había construído su cultura. La monarquía de los Habsburgo había alcanzado su grandeza actuando como defensora de un ideal religioso universal y en calidad de protectora de una cultura católica internacional. Ella había utilizado hombres de las nacionalidades más diversas—italianos y españoles, magiares y checos, e incluso franceses e irlandeses—para el servicio de esta causa común. El Austria anterior, que se había levantado sobre los cimientos de esta catolicidad, desarrolló su propia cultura humanista, la cultura de los músicos, como Haydn y Mozart, y de los hombres de letras, como Grillparzer y Adalberto Stifter; humanismo que era menos consciente y filosófico que el del occidente de Alemania, pero que estaba mucho más profundamente arraigado en la vida social del pueblo austríaco. Más tarde, todo esto se vino abajo, y la herencia común del Austria barroca y la Viena clásica se deshizo en pedazos entre los fanatismos rivales pangermánicos y paneslavos. Grillparzer, que permaneció fiel hasta el fin a la vieja tradición austríaca, en 1848 sintetizó la situación con esta profética sentencia: «El camino de la cultura moderna conduce de la humanidad a la bestialidad a través del nacionalismo.»

Pero si la exclusión de que Austria fué objeto por parte de la nueva unidad alemana destruyó a Austria, sus efectos también fueron desastrosos para Alemania. La sustitución de Austria por Prusia en la dirección de Alemania significó la pérdida precisamente de aquellas cualidades de moderación política y responsabilidad internacional que eran justamente las cualidades más necesarias para la unión de Alemania. Austria las había adquirido dolorosamente en la escuela de la ad-

versidad durante los siglos en que tuvo que dirigir el pesado bajel del imperio a través de las tormentas de la guerra y la revolución. Pero Prusia había conseguido la grandeza con el ejercicio de las cualidades opuestas: por medio de la brusca concentración del poder hacia un único objetivo y mediante la osadía del jugador que se presta a arriesgarlo todo en un golpe decisivo. Y cuando, finalmente, hubo ganado la jugada y se encontró con el poder y la riqueza de un imperio, fué incapaz de amoldarse y de aceptar las responsabilidades que le exigía la paz de Europa. Sus políticos continuaron observando al mundo con la ansiedad y la incertidumbre que habían mostrado sus predecesores en los tiempos en que Prusia era un estado despoblado y pequeño, que luchaba por la existencia entre vecinos poderosos. En aquellos días, Prusia alcanzó un gran éxito mediante la cruel eficacia de su organización militar, que le proporcionó un ejército que excedía las proporciones de su población y su riqueza, y una vez Prusia se hubo transformado en Alemania, sus políticos aplicaron el mismo método con los inmensos recursos del nuevo imperio. Por fuerte que fuera Alemania, jamás se sintió suficientemente fuerte, y el incremento progresivo de su poderío militar y naval arrastró el resto de Europa por la funesta vía de la emulación de armamento que culminó en la primera Guerra Mundial.

La catástrofe de 1918 arrojó de nuevo a Alemania al abismo. La obra de Bismarck quedó destruída. El imperio alemán y la monarquía prusiana fueron aniquilados y la tradición prusiana, que era asimismo la tradición del ejército alemán, cayó en descrédito.

Tampoco podía Alemania buscar ayuda y orientación en la rival histórica de Prusia, ya que la catástrofe

de Austria fué todavía más completa. Aquí la caída de la monarquía no significó simplemente el fin de una tradición, sino la disolución de un estado. El gran imperio que había cerrado las puertas de Europa a los turcos y había dominado el Danubio durante cuatro siglos se derrumbó en unas cuantas semanas, y en su lugar aparecieron un grupo de pequeñas nacionalidades sin otro lazo común que su hostilidad hacia Alemania y su alianza con Francia.

En esta situación, el único camino que se abrió ante Alemania fué volver a la base de sus olvidadas tradiciones de liberalismo alemán occidental, que inspiraron la constitución democrática de la república de Weimar. Fué una solución que estaba destinada al fracaso desde el principio, ya que se fundaba en el fracaso y tenía que llevar el peso de las sanciones y reparaciones de guerra en el extranjero y la responsabilidad de una paz impopular y una desastrosa situación económica en el interior. La apelación a la tradición de Weimar fué simplemente un gesto de propaganda para disimular la bancarrota del segundo Reich. El partido socialista, que estaba al frente de la nueva democracia alemana, no encontró su hogar espiritual en Weimar, sino en Berlín. Ya en 1920 Oswald Spengler, que fué uno de los escritores más influyentes del período de Weimar, sostuvo que había una honda afinidad básica entre el socialismo y la tradición prusiana, y pidió que los socialistas descartaran su marxismo y los conservadores su capitalismo a fin de construir un frente común nacionalsocialista contra las influencias cosmopolitas, liberales y marxistas, que socavaban la tradición alemana. «Socialismo—escribe—significa poder.» «*Macht, Macht und wieder Macht*» (poder, poder y poder). Ha-

ce falta dureza y superhombres socialistas. La época de Goethe ya pasó; lo que conviene al mundo es un nuevo César, y la tradición prusiana es el único ambiente de Europa que puede producir este nuevo César.

Desgraciadamente, el caudillo que encontró Alemania no fué un nuevo César, sino un nuevo Catilina. Hitler mismo no era prusiano. No tenía verdadera simpatía por el austero espíritu de devoción hacia el cumplimiento del deber y hacia el conservatismo aristocrático, característicos de la vieja Prusia. Tampoco era un verdadero austríaco, ya que profesaba un odio tremendo hacia el estado austríaco y hacia los ideales supernacionales del viejo imperio católico. Pero poseía la genialidad de saber utilizar todos los elementos destructivos y negativos que concurrían en las distintas tradiciones alemanas—pangermanismo austríaco, militarismo prusiano y *Machtpolitik* (política de fuerza), romanticismo político alemán meridional—, todos los cuales contribuyeron a la formación de la ideología nacionalsocialista y del partido totalitario. Así, Hitler consiguió al fin unificar las tres Alemanias y construir un imperio alemán más grande. Pero realizó este objetivo a expensas de todo lo mejor que existía en las dos tradiciones alemanas y en la austríaca. Su victoria conducía inevitablemente a la guerra totalitaria que ha traído a Alemania y a Europa al estado de división y disolución más completo que se ha conocido desde la guerra de los Treinta Años.

¿Fué Hitler la venganza de Austria por los daños que le ocasionara Bismarck en 1866, o la venganza de Prusia por la humillación a que fué sometida por los occidentales y los demócratas alemanes en 1918? La

pregunta es ociosa. Lo único que se puede decir es que un tiempo existieron una Alemania y una Europa, y tanto la una como la otra han sido destruídas.

Ambas cosas hubieran podido evitarse hace poco más de cien años. No tienen la culpa de la catástrofe ni la Alemania de Metternich, ni la Prusia de Federico Guillermo IV, ni la Alemania occidental de los liberales de Frankfurt. A pesar de sus defectos, la antigua Confederación germánica contenía todavía los elementos de una solución que hubiera tenido en cuenta la complejidad del problema alemán y el papel que Alemania pudiera desempeñar en la evolución del orden internacional europeo. Incluso Metternich, a pesar de su realismo político y de su desconfianza hacia toda clase de idealismo liberal, fué el más europeo de todos los políticos alemanes y buscó siempre hacer de la Confederación germánica la clave de la unidad europea y la garantía de la paz de Europa. Ni él, ni sus rivales prusianos en el caudillaje de Alemania, ni los liberales de la oposición de ambos estados estaban dispuestos a sacrificar la causa de Europa y la unidad de la Europa central a una solución unilateral impuesta por la violencia.

El paso definitivo se dió tan sólo cuando Bismarck se decidió a abandonar el sistema de conciliación y a alcanzar la unidad nacional a sangre y a fuego bajo la jefatura prusiana. Y fué el éxito de su política maquiavélica y de su despiadado uso de la fuerza militar lo que influyó más poderosamente para cambiar la corriente de la opinión pública en Alemania y para popularizar la adoración del poder y el desprecio hacia la ética internacional, que han tenido un efecto tan desmoralizador en la conciencia alemana durante los

últimos ochenta años. Probablemente nada se hallaba más lejos de la intención de Bismarck que la destrucción del carácter y la autoridad moral del estado alemán. Se veía a sí mismo como un «soldado de Dios» y un defensor del ideal luterano de un estado cristiano. Pero, como señaló Constantin Frantz, su contrincante de toda la vida, es imposible que un estado pueda representar durante largo tiempo los ideales del derecho divino y del orden moral en sus relaciones interiores, mientras en las exteriores se comporta según los métodos de una piratería organizada.

Aunque Frantz era prusiano, siempre sostuvo que el nuevo Reich era simplemente un sistema provisional que no podía durar porque era contrario a la doctrina natural del estado y a los intereses de Europa como sociedad de pueblos cristianos. Creía que la verdadera solución del problema alemán era inseparable de la del problema europeo y que tanto el uno como el otro sólo podían encontrarlo en un nuevo sistema de organización federal. El propósito de transformar a Alemania en un gran estado nacional centralizado, que fuera también un imperio militar, no era sólo un peligro para la paz de Europa, sino que también se oponía a las arraigadas tradiciones políticas del pueblo alemán, que, más que ningún otro pueblo europeo, se había basado siempre en el principio federal. En este punto, Frantz no pensaba demasiado en la moderna Confederación germánica, que era decididamente una estructura artificial e inorgánica, sino en la antigua tradición imperial, que se fundaba, por un lado, en el principio de autonomía regional o territorial, y por otro, en la concepción de una sociedad universal cristiana, de la cual el imperio era su representante histórico.

Incluso la solución temporal y unilateral que Bismarck dió a los problemas de Alemania y de la Europa central hubiera sido imposible sin la existencia de Austria y la alianza del imperio alemán con la monarquía dualista. Sin embargo, la existencia misma de la última era irreconciliable con el principio nacionalista incorporado en el segundo Reich, el cual continuó actuando con una fuerza disolvente sobre el imperio de los Habsburgo, tanto por la atracción que ejercía sobre el elemento alemán de Austria y Bohemia como por la repulsión que provocó entre las nacionalidades vasallas. Cuando finalmente se resolvió esta contradicción mediante la disolución del imperio de los Habsburgo, y un nacionalismo alemán unificado quedó frente a frente de los divididos nacionalismos no alemanes de los estados sucesores, el escenario quedó preparado para la tragedia final que ha englobado a Alemania y a otros pueblos del centro de Europa en una destrucción común.

Actualmente, parece todavía más remoto que antes el ideal de Constantin Frantz de crear una gran federación centroeuropea que unificara a germanos y eslavos en una cooperación pacífica que tendiera a fines supernacionales. Por otro lado, la idea más amplia de una federación europea se ha convertido ahora en una urgente necesidad política, y Alemania—o cuando menos la Alemania occidental—ocupa una posición clave, cualquiera que sea la solución que se intentare. Sin embargo, es difícil suponer que la división que existe en Europa pueda ser permanente. No obstante, la restauración de la unidad alemana sólo se alcanzará mediante la incorporación de toda la Europa central en una federación europea occidental o mediante la ab-

sorción de la Alemania de occidente y asimismo de la Europa de occidente en un imperio comunista universal.

En cualquier caso, no queda espacio para un imperio alemán del tipo creado por Bismarck; pues, verdaderamente, parece ya que la época de la nación-estado ha caducado, y que incluso una nación tan poderosa como Alemania no puede sobrevivir sin formar parte de una unidad más amplia.

CAPITULO V

La Europa oriental y Rusia

Antiguamente, la comunidad de naciones europeas se extendía mucho más allá de los límites generalmente conocidos con la denominación de Europa occidental. Incluía un número de reinos y nacionalidades que participaban de las tradiciones intelectuales y religiosas de occidente y que, por su parte, contribuían a engrosar el caudal común de la cultura europea. La situación política de estos países ha sido precaria durante los siglos transcurridos a partir de la conquista de los Balcanes por los turcos y a la formación de los imperios militares de Rusia y Prusia; pero su comunidad cultural con el occidente de Europa ha sobrevivido. No fué hasta la segunda guerra mundial cuando esta comunidad se sintió amenazada, y es esta separación cultural del oriente y el occidente europeo la característica más funesta del mundo de la postguerra. Porque el nuevo sistema de bloques de potencias intercontinentales divide a Europa de arriba a abajo; y no solamente a Europa, ya que la línea divisoria pasa a través de Alemania y Austria, de modo que la Alemania oriental pertenece al mismo bloque político que la China del norte, y la Alemania occidental forma

parte del bloque en que se engloban América del Norte, Australia y Japón.

Ahora bien, en teoría, esta división sigue la línea de la ideología política y la fidelidad a un partido, de modo que las naciones y fragmentos de naciones situados al este de la línea se supone que son adeptos convencidos del comunismo, mientras que los del oeste se considera que aceptan los principios de la democracia constitucional. Pero, en realidad, se trata esencialmente de un asunto de poderío político y militar. Es una frontera militar trazada entre dos imperios o entre un imperio y los territorios que permanecen independientes de él.

Una frontera militar de esta clase no corresponde necesariamente a una línea divisoria entre distintas formas de cultura: la verdad es que raramente ocurre así. Pero en este caso no hay duda de que debajo del conflicto de una política de fuerza existe entre los sistemas rivales un conflicto ideológico más profundo, hecho que tiende a hacer que las antiguas divergencias culturales existentes entre el este y el oeste de Europa apoyen sus intereses. Anteriormente, estas divergencias no impedían la existencia de una cultura común europea y un considerable intercambio social e intelectual. Pero bajo las nuevas condiciones políticas, las relaciones culturales se hacen cada vez más difíciles, de forma que nos enfrentamos con el peligro de dos sistemas políticos rivales que se convierten en dos mundos espirituales hostiles y entre los cuales no hay modo de tender un puente conciliador.

Por consiguiente, nuestro deber de europeos es hacer todo lo que esté a nuestro alcance para comprender lo que ocurre en el oriente de Europa y no aceptar

las versiones de la historia, crudas y en extremo simplificadas, que son característica de las ideologías políticas modernas. Infortunadamente, esto no es fácil en Inglaterra. Pocos ingleses conocen el oriente de Europa; menor es el número de los que están en condiciones de leer o hablar sus múltiples lenguas; y todavía son menos los que tienen un amplio conocimiento de su historia y de sus tradiciones culturales y religiosas.

Siempre hemos estado convencidos de la importancia de Rusia, y sabemos algo de la historia interna de la cultura rusa debido a la riqueza de materiales proporcionados por su literatura en el siglo XIX y principios del XX, que ha sido copiosamente traducida. Pero entre Rusia, Alemania y Turquía existen casi doce pueblos, de los cuales apenas sabemos nada y cuya historia entera ordinariamente no se ha tenido en cuenta en la educación occidental.

Por tanto, cuando el año 1917 la nueva Rusia atrajo de repente la atención del mundo de occidente, la mentalidad del público de habla inglesa constituía un suelo virgen, debidamente preparado para recibir cualquier semilla que pudiera sembrarse en él. La opinión pública osciló entre el ingenuo antibolchevismo del período posterior a 1917 y la aceptación, igualmente ingenua, de la propaganda comunista del cuarto decenio de nuestro siglo y de los años de la guerra. Aunque el período situado entre las dos guerras presenció el resurgimiento de las nacionalidades subyugadas del oriente de Europa, la única que atrajo más intensamente la atención fué Checoeslovaquia, gracias a la dirección del presidente Masaryk, cuyas ideas tenían mucho de común con el liberalismo occidental. Mas durante todo el tiempo la máxima atención de

los ingleses se dirigió hacia Rusia, y nunca se aprovechó plenamente la ocasión de progresar en el conocimiento de la historia y la cultura de los otros estados de la Europa occidental que habían formado parte, desde antiguo, de la Europa católica y que habían tenido mucho más de común con occidente que con la misma Rusia.

No quisiera reducir la importancia de Rusia, ya que es ella, como vimos en el tercer capítulo, quien ha dominado el desarrollo total de los acontecimientos del oriente de Europa y amenaza ahora dominar al mundo. Pero es esencial el hecho de no simplificar este desarrollo, identificando todo el oriente europeo con Rusia y suponiendo que Rusia, en general, es el estado típico del oriente europeo. Es esta tendencia lo que nos ha hecho descuidar y despreciar la importancia de los elementos independientes de oriente. Es aquí donde nuestra ignorancia general de la historia oriental europea nos ha descarriado. El inglés medio no sabe nada de la gran época de la Europa oriental libre. No se da cuenta de que, a fines de la Edad Media, Polonia y Hungría eran grandes reinos que formaban una parte integral de la Cristiandad, y de ningún modo se encontraban culturalmente atrasados en comparación con los otros estados de la Europa central y del norte. Más allá del siglo XVI, la Europa oriental participaba de la vida cultural y religiosa común de la Cristiandad occidental; y la unión de Polonia con Lituania a partir del siglo XIV empujó las fronteras de esta comunidad internacional hacia una gran parte del territorio que hoy día consideramos ruso, más allá del Dvina, el Dnieper y el mar Negro. En aquellos días, Hungría, Polonia y Bohemia eran monarquías constitucionales que poseían

una vida política activa más parecida a la de Inglaterra o Aragón que a la del este, y, del mismo modo, su cultura estaba influenciada por las universidades del occidente de Europa y por las nuevas ideas del Renacimiento italiano. Durante estos siglos, el este y el norte de Rusia permanecían por completo fuera de la órbita de la cultura europea. Para un occidental de esta época, Rusia significaba Lituania o la Rusia polaca, es decir, la Rusia blanca, Galicia y Ucrania. La Rusia moscovita, que fué la antecesora del estado ruso moderno, se extendía más allá del alcance del oeste, en el mundo misterioso de los tártaros, las tierras del Gran Kan y la Horda de Oro, que entró en contacto con Europa sólo por su flanco meridional, a través de las colonias mercantiles italianas de Crimea y del mar de Azof. De modo que, cuando los primeros viajeros y embajadores occidentales visitaron Moscú a fines del siglo XV y a principios del XVI, parecían exploradores que descubrieran una tierra desconocida.

Este nuevo descubrimiento de Rusia ocurrió en un momento en que el desarrollo de las otras naciones del oriente europeo se encontraba dificultado por el nuevo avance del Islam, que durante cinco siglos separó las naciones cristianas balcánicas del resto de la cristiandad. En 1453, Constantinopla se convirtió en la capital del Imperio otomano. En 1526, Hungría sufrió una derrota catastrófica y Buda se transformó en un bajalato turco por espacio de ciento cincuenta años. El esquema medieval de reinados nacionales independientes del sureste de Europa fué substituído por dos grandes imperios militares, el Imperio otomano, en el Bósforo, y el Imperio de los Habsburgo, en el Danubio medio. No obstante, el último era más bien una dinas-

tía que un estado: una dinastía cuyas posesiones se extendían por toda Europa y estaban unidas sólo por la fidelidad al emperador y a la iglesia. De este modo, era esencialmente internacional en carácter, y, como hemos visto, escogía sus servidores de cualquier parte de la Europa católica, de forma semejante a la de los turcos, cuando depositaban su confianza en los visires albanos y griegos y reclutaban sus ejércitos entre los jóvenes cristianos, que constituían sus famosos y escogidos batallones de jenízaros.

Así, entre los reinos medievales del este de Europa, sólo sobrevivió Polonia, la cual, durante un tiempo, progresó incluso en poderío y prosperidad. Durante el siglo XVI y los primeros decenios del XVII, Polonia parecía estar destinada a constituir la gran potencia del oriente europeo. Con la unión de los estados polaco y lituano en el congreso de Lublin, en 1569, y la unión de las iglesias en el concilio de Brest, en 1594, la república polaca adquirió su forma definitiva como una monarquía electiva constitucional de muchas razas y religiones, que abarcaba todo el este de Europa desde las fronteras turcas a las del Imperio de los Habsburgo, y se extendían hasta los remotos confines del Imperio moscovita, allá en el norte. Si este experimento de constitucionalismo federal hubiera sido afortunado, habría cambiado el curso de la historia europea, ya que representaba una tradición diametralmente opuesta a la de los nuevos imperios militares. Desgraciadamente, la tradición medieval del gobierno constitucional, que sometía el poder ejecutivo a un riguroso control, no estaba suficientemente preparada para enfrentarse con el ilimitado poder de un absolutismo militar, a la vez que, como sistema que favorecía la tolerancia religiosa, se

encontraba en desventaja en la época de la Guerra de los Treinta Años, cuando el resto de Europa aparecía dividido en dos campos religiosos. Pero, a pesar de todo, esta Polonia pudo haber sobrevivido, de no existir, por parte de sucesivos gobiernos polacos, la tendencia a lanzarse a ambiciosas empresas imperialistas, disponiendo de unos recursos militares y económicos inadecuados. Quizá fué inevitable el hecho de que Polonia se aprovechara del estado de anarquía que siguió al período de Ivan el Terrible con el fin de intervenir en los asuntos rusos y ampliar la Unión de Lublin mediante una unión entre Polonia y Rusia. Pero el hecho de que este plan estuviera tan a punto de realizarse en 1610-12 fué causa del súbito despertar del patriotismo nacional y religioso ruso, y ello fué seguido de una reacción similar entre la población ortodoxa que vivía dentro de las fronteras del territorio polaco, que culminó con la gran insurrección cosaca, que en 1648 invadió Ucrania como un diluvio y puso en peligro la misma existencia de la República polaca.

Polonia jamás se restableció de esta catástrofe, que señala un cambio de rumbo en la historia de la Europa oriental. Porque, aunque la insurrección cosaca fuera un movimiento auténticamente popular e incluso democrático, inspirado en la libertad de las estepas, y tendía a independizar al estado ucraniano, de hecho ocasionó la ruina tanto de Ucrania como de Polonia, en beneficio de Moscú. Paulatina e irresistiblemente el poder moscovita fué avanzando hacia el oeste de Europa y al mismo tiempo la influencia de la cultura occidental empezó a penetrar en Rusia con no menos fuerza. Fué un movimiento parecido al de la penetración de la cultura occidental en China y Japón en el si-

glo XVII. Como dijo J. B. Bury, «el proceso no consistió en un desarrollo interno, sino que fué más bien como si se hubiera depositado una mina que no causó efectos visibles en el país hasta que Pedro el Grande tuvo la valentía de hacerla estallar». Con formidables golpes de espada, hacha y pico, Pedro moldeó la arcaica vida oriental de la antigua Moscovia, según el nuevo modelo del absolutismo occidental, que encontró su centro y estructuración en la nueva capital báltica, construída mediante trabajos forzados en las tierras pantanosas del Neva.

Y esta revolución se llevó a cabo en el curso de la guerra ruso-sueca, que duró desde el año 1700 hasta el 1721, y puso a prueba hasta su límite extremo la resistencia del nuevo estado. De este crisol de esfuerzo y sufrimiento intensos emergió la nueva Rusia europea, que no se parecía ni a la Santa Rusia de la tradición moscovita ni a los viejos reinos europeos del este, del tipo de Polonia y Hungría. Aunque desde el punto de vista occidental todavía parecía una potencia atrasada y bárbara, fué en realidad la primera de las monarquías ilustradas del siglo XVIII, ya que Pedro el Grande resultó un innovador más acérrimo y un servidor más desinteresado de la idea del estado que Luis XIV, Carlos X de Suecia o Federico Guillermo de Prusia. Fué él quien impulsó, no sólo a Rusia, sino a todo el oriente de Europa, por una dirección nueva que dejó profundas huellas en el futuro desarrollo del sistema estatal europeo.

Porque en la época moderna, en contraste con la medieval, el oriente y el occidente de Europa han seguido caminos divergentes; siendo esta divergencia una de las causas fundamentales de los catastróficos acon-

tecimientos del siglo actual. Durante la Edad Media, el este de Europa había seguido una línea de desarrollo muy semejante a la del oeste. La Cristiandad latina había ensanchado sus límites hacia el este y el norte, llevando con ella la misma fe, cultura, educación y derecho. En ambas regiones la forma típica del estado era una monarquía nacional, limitada por el sistema de estados representativos y derechos y privilegios corporativos. Tanto en una como en otra zona las relaciones de la iglesia y el estado eran semejantes, y sus instituciones religiosas y culturales, tales como las órdenes religiosas y las utiversidades, eran las mismas, aunque en occidente fueran más fuertes y numerosas.

En los siglos XVIII y XIX la unidad religiosa se dislocó en ambos sectores; pero, en occidente, la tradición política del estado monárquico nacional se mantuvo todavía, mientras que todo el oriente de Europa quedó dividido entre los cuatro grandes imperios militares, Turquía, Rusia, Austria y Prusia, que se habían impuesto sobre multitud de naciones vasallas. La masa de la población campesina, en muchos casos, había quedado reducida a un estado de servidumbre personal inferior al que habían conocido durante la Edad Media. Por otro lado, excepto en Turquía, los dirigentes estaban en estrecho contacto con el occidente de Europa, y, a menudo, de allí procedían, como, por ejemplo, Catalina la Grande. Imitaban las modas y la conducta occidentales, se rodeaban de cortes occidentales y gobernaban por medio de ministros y generales procedentes de occidente.

El siglo XVIII fué la gran época de los soldados de fortuna irlandeses y escoceses: Patrick Gordon, el ma-

riscal Keith (7) y Peter Lacey, en Rusia; Loudon y Browne (8) en Austria. Es un hecho típico de este período cosmopolita el que la reorganización del sur de Italia y la planificación de Odesa fuera obra del duque de Richelieu, que fué después primer ministro de Francia.

Nunca ha habido un sistma de gobierno menos vinculado a sus raíces religiosas y nacionales que el de las cuatro potencias del oriente europeo en el siglo XVIII. Es verdad que cada uno de ellos tenía su religión oficial y su política religiosa; pero, ordinariamente, la religión se consideraba como un instrumento de gobierno. Incluso en la católica Austria, José II consideraba al clero como un cuerpo oficial de asalariados, cuyo deber consistía en cooperar en la política y servir al estado. La idea de que la religión fuera un poder espiritual independiente, ante el cual incluso los reyes tuvieran que inclinarse, parecía cosa descabellada y pasada de moda.

En realidad, nunca el juego de la política de fuerza se ha desarrollado con una desaprensión más fría y con mayor virtuosismo que entre los déspotas ilustrados. Como escribía Federico el Grande a su ministro, en noviembre de 1740, la víspera de la guerra de sucesión austríaca: «La cuestión del *derecho* es un asunto de

---

(7) J. E. F. Keith sirvió en el ejército español, mandó los ejércitos de Rusia en las guerras turca y sueca, y fué mariscal de campo con Federico el Grande y gobernador de Berlín. Murió en Hochkirch, en 1750.

(8) Ulises, conde von Browne (1705-1759), a quien hay que distinguir de George, conde Browne (1698-1792), que estuvo al servicio de Rusia.

los ministerios: es *vuestro* asunto. Adelante con él, porque las troyas ya han recibido órdenes.»

Es curioso que mientras el nivel general de cultura era más bajo en el este que en el oeste, los déspotas ilustrados más hábiles y afortunados del siglo XVIII no se encuentren en la Europa occidental, sino en la oriental. Caudillos como Pedro I y Catalina II, en Rusia; Federico el Grande, en Prusia, y José II, en Austria, fueron los creadores de un nuevo sistema estatal que duró hasta 1914 y ha dejado huellas incluso en la Europa que conocemos. Una circunstancia característica de este orden fué el hecho de que, a pesar de encontrarse envueltas en constantes luchas diplomáticas y militares, todas las grandes potencias, menos Turquía, se sentían animadas de las mismas ideas y participaban del mismo tipo de cultura cortesana, cuyo carácter internacional puede verse en los palacios y edificios públicos de Petersburgo, Berlín y Viena.

La misma semejanza puede observarse en su organización militar. En esta esfera fueron verdaderos descubridores, y su transformación de la técnica militar apenas tiene menos importancia para la historia moderna que la transformación de la técnica industrial en occidente. Como ha señalado el profesor K. Mannheim (9), la organización militar de los estados absolutistas es la primera gran institución para crear artificialmente una conducta de masas uniforme, y, por consiguiente, constituye una de las condiciones fundamentales del moderno estado totalitario.

El problema que tuvieron que resolver estos estados

(9) K. MANNHEIN: *Man and Society* (El hombre y la sociedad). 1940, pág. 255.

fué la creación de una máquina militar, absolutamente segura, mediante el servicio obligatorio de siervos campesinos, iletrados, cuyo interés estaba totalmente centrado en su heredad, su pueblo y su parroquia, y que a menudo pertenecían a una diferente nacionalidad y a un distinto grupo lingüístico que sus jefes. El problema era mucho más difícil para Rusia, cuyos ejércitos de reclutas tenían que ser instruídos con frecuencia por mercenarios extranjeros, y siempre siguiendo métodos de instrucción y táctica extranjeros, a fin de que pudieran enfrentarse con los ejércitos nacionales y profesionales de occidente, sobre todo con el de Suecia, que reunía el *sprit de corps* de la milicia profesional y un fuerte sentido de nacionalidad y de deber patriótico. A través de esfuerzos sobre humanos y sin consideración alguna hacia la vida y la libertad del hombre, Pedro el Grande triunfó, y sus éxito sfueron tan impresionantes que los estados de occidente, a pesar de su sentido de superioridad cultural, se convirtieron en sus discípulos e imitadores.

El resultado de este éxito representaba para el oriente europeo un profundo cambio de valores espirituales. El nuevo ejército fué el creador del nuevo estado y sustituyó a la iglesia como elemento dinámico de la sociedad del este de Europa. Hasta aquí, incluso en occidente, los esquemas racionalizados de los políticos y los funcionarios habían afectado sólo la corteza superior de la sociedad, y la vida del campesino y la comunidad rural se habían mantenido en su línea tradicional. Pero unos hombres como Pedro el Grande y Federico el Grande cogieron las riendas de todo el sistema social y lo convirtieron en el instrumento de su inteligencia y de su voluntad política despiadada.

Este fenómeno produjo unos efectos tanto más decisivos cuanto que dicho sistema no estaba limitado todavía por esta conciencia nacional, que había llegado a ser tan fuerte en occidente. Por todo el este de Europa, el imperialismo de las grandes potencias produjo una extraordinaria mezcla de minorías nacionales que se distribuían y manejaban a voluntad de los caudillos. La asombrosa diferencia entre oriente y occidente puede verse en el pasaje que cito del diplomático escocés Robert Murray Keith, cuyo cargo le llevó por los territorios fronterizos de Hungría y Turquía a fines del siglo XVIII:

«Todos los viajeros que atraviesan el Banat—escribe—, observan algo muy raro. Los pueblos son grandes, aunque distantes, y se los encuentra valaquios, germanos, eslavonios, *franceses,* e incluso *italianos.* Los habitantes de estos pueblos hablan distintas lenguas y tienen diferentes religiones, costumbres, aspecto y modo de vestir, no manteniendo entre ellos otras relaciones que las meramente necesarias, y *jamás se casan entre sí.* Por todas partes se encuentran rasgos de la nación gitana y unos focos judíos, todo lo cual proporciona un variado cuadro grotesco y singular» (10).

También se hallaban en estas condiciones las nuevas tierras del sur de Rusia, que fueron colonizadas a fines del siglo XVIII y a principios del XIX, e igualmente las fronteras de Rusia y el estado polaco-lituano, donde hacía tiempo que existían parecidas características. En realidad, en muchas partes de la Europa oriental, la mezcla de razas tendió a producir una clase de régimen

(10) *Memoirs and Correspondence of Sir Robert Murray Keith* (Memorias y correspondencia de...), II, 1844, pág. 309.

de castas fijas, de forma que las distintas funciones sociales estaban desempeñadas por determinados pueblos; una clase dirigente de propietarios magiares, polacos o rusos; siervos rurales rumanos, eslovacos o rusos blancos; ciudadanos y artesanos alemanes, y buhoneros y agentes judíos.

Y el efecto de este fenómeno de mezcla local y segregación y especialización social fué incrementar la división existente entre la vida de la comunidad campesina y la artificiosa cultura cosmopolita de las cortes y capitales. Este hecho fué más sorprendente en Rusia, donde la reducida clase que había recibido una educación occidental se consideraba como una colonia europea situada entre los bárbaros. Y esta escisión que existía entre la clase dirigente de habla francesa y educación alemana y las masas serviles, fué tanto más funesta cuanto que sustituyó al natural y saludable contacto cultural sostenido entre los pueblos vecinos del este de Europa, por medio de los cuales la cultura polaca había llegado a Rusia en el siglo XVII, pasando por Ucrania y Lituania.

De este modo, el despertar del nuevo estado absoluto no sólo indicaba un cambio de equilibrio del poder espiritual y un creciente predominio de las nuevas potencias de Rusia y Prusia: también significaba que la religión había quedado subordinada en todas partes al estado y ocupaba un lugar más reducido e inferior en la vida social. En realidad, la actitud adoptada por los despotismos ilustrados hacia la religión de sus súbditos, no era distinta de la que las potencias coloniales de occidente adoptaron hacia la religión y la cultura de los pueblos orientales.

Incluso el imperio austríaco, que era la única poten-

cia católica del este de Europa, no se eximió de esta alteración, ya que las reformas de José II llegaron hasta el punto de hacer que, en los dominios austríacos, la iglesia fuera un instrumento del estado burocrático. Y en cuanto al gran órgano independiente de la cultura católica del período de la Contrarreforma, la Compañía de Jesús, ya había sido destruída por la acción de las mismas fuerzas católicas.

El caso de Prusia es más complejo. Por un lado, constituye el ejemplo más acabado del nuevo tipo de absolutismo militar racionalizado, el más radicalmente militar en su origen y el más eficaz en su desalmado despotismo burocrático. Tuvo la buena o la mala suerte, además, de ser dirigido por dos ejemplares perfectos de sus respectivos tipos: Federico Guillermo I, el sargento coronado, y Federico el Grande, el más ilustrado de los déspotas de la época.

Sin embargo, Prusia presentaba, asimismo, incluso en el siglo XVIII, un doble carácter. Se enfrentó con occidente igual que con oriente, y fué debido a su expansión hacia el oeste y a su eventual alianza con el nacionalismo alemán occidental cómo alcanzó por último talla de gran potencia europea.

Su doble desarrollo fué de una importancia que hizo época tanto para la Europa oriental como para la occidental. Para el este, Prusia era la representante de la eficacia y la ciencia occidentales; mientras que para el oeste revelaba nuevas posibilidades de poder, no sólo en la guerra y en la organización militar, sino en la idea del estado como principio supremo de organización social y económica. No es una casualidad el que Karl Marx fuera prusiano, aunque prusiano del oeste. Y el intolerante desprecio que muestra hacia el retraso y la

barbarie del este y hacia el individualismo y la indisciplina del oeste no es distinto del que caracteriza al tipo tradicional del oficial y el burócrata prusianos.

Fué el despertar de Prusia el que completó el sistema de estado moderno del este de Europa. Mientras occidente experimentaba un cambio político de gran alcance, y el liberalismo y el constitucionalismo burgués prevalecían por todas partes, el oriente europeo estaba inmovilizado bajo la mano firme de los tres grandes poderes militares, cuya muotua cooperación fué la piedra angular del sistema europeo oriental desde la época de Metternich a la de Bismarck, aunque la propia Alemania fuese el escenario de la intensa rivalidad y conflicto que existía entre Austria y Prusia.

A pesar de la diferencia que pudiera haber entre los tres imperios, permanecieron vinculados por su responsabilidad común y por su participación común en los repartos de Polonia, en 1772, 1793 y 1795. Esto fué la clave del orden imperialista del este de Europa, y los tres repartos determinaron el carácter de la época y la sociedad de la Europa oriental; del mismo modo que las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa determinaron el carácter del orden liberal y la sociedad burguesa de occidente.

Es verdad que estos movimientos occidentales no dejaron de ejercer su influencia en el este. Despertaron la necesidad de libertad y el culto de las tradiciones nacionales, no sólo en Polonia, sino en Hungría, Bohemia y los Balcanes. Este renacimiento de las viejas tradiciones nacionales se vió acompañado y reforzado en todas partes con un despertar religioso que también era de origen occidental y que desafió la regulación de la religión y la cultura por el estado. En Alemania, la

gran lucha sostenida entre la Iglesia y Bismarck estaba ya simbolizada por el conflicto que unía a los católicos de la Renania y las provincias polacas en su resistencia frente al gobierno prusiano, durante el tercer decenio del siglo XIX. En Austria, la Iglesia empezó a reaccionar contra la orientación de José II. En Polonia, la Iglesia católica mantuvo vivas las tradiciones de la cultura polaca tanto frente a la presión alemana como ante la rusa, mientras que incluso en Rusia los eslavófilos, a pesar de su exagerado nacionalismo, hicieron un verdadero esfuerzo para recobrar la independencia espiritual de la iglesia ortodoxa y resistir a la secularización de la sociedad rusa, debido a la acción de la burocracia occidentalizada y de educación alemana. Las grandes creaciones de la literatura rusa en esta época, desde Gogol en adelante, deben mucho a los valores de la vieja tradición cristiana y al estímulo del conflicto entre la ilustración secular occidental y el tradicionalismo cristiano; aunque no debemos olvidar la existencia y la influencia de la religión occidental, ya sea católica, como en el caso de Chaadaev y Soloviev, o protestante, como en el de Tolstoy y muchos otros pensadores más ortodoxos aunque menos conocidos (11).

Pero este despertar intelectual y espiritual del este de Europa, que produjo frutos tan brillantes en el mundo interior de la literatura y las ideas, careció de proyección en el mundo de la acción política y social, por la rigidez de la autocracia zarista, que nunca fué tan enérgica y ruda como durante el reinado de Nicolás I

---

(11) Ya en el siglo XVIII St. Tychon Zadonski tradujo o adaptó una obra de Joseph Hall, obispo de Norwich, del siglo XVII.

(1825-55). Por consiguiente, las nuevas fuerzas de la sociedad rusa fueron empujadas hacia el subsuelo y se vieron obligadas a buscar expresión en los canales subterráneos revolucionarios. La influencia occidental nunca fué tan fuerte como en estos años; pero como en Rusia no había espacio para un liberalismo occidental de tipo parlamentario, fueron los elementos revolucionarios del pensamiento occidental los que tuvieron una influencia más honda en la mentalidad rusa. A través de todo el siglo XIX, este movimiento subterráneo de resistencia continuó su desarrollo nutrido por la propaganda de los emigrados políticos, como Herzen, Bakunin y Tkachev, manifestándose oportunamente en explosiones de carácter terrorista. En estas condiciones, las ideas occidentales ya no actuaban como puente mediador entre Rusia y el este de Europa, sino que se transformaron en una fuerza explosiva que ensanchó el espacio que existía entre ambas. Así, cuando el Imperio de los zares se hundió finalmente, a consecuencia de la primera guerra mundial, esta tradición de inflexible extremismo revolucionario resultó demasiado fuerte para los elementos liberales y democráticos representados por el gobierno provisional, y su victoria separó a Rusia de occidente de un modo más completo que en la época zarista.

La esperanza que tenían los idealistas occidentales, como el presidente Wilson, y los idealistas de la Europa oriental, como el presidente Masaryk, consistía en creer que el nuevo orden que iba a seguir al derrumbamiento de los tres imperios militares adoptaría el mismo modelo de democracia nacional, liberal y constitucional, que existía en occidente, y de que el este y el oeste colaborarían en la creación de un orden universal democrático

que encontraría su órgano en la Sociedad de Naciones.

En el terreno práctico, esto resultó una equivocación. La tradición absolutista era más firme de lo que ellos suponían, y de las ruinas de los viejos imperios se levantó la potencia totalitaria más formidable y deshumanizada.

No es preciso insistir en el importante carácter de este desarrollo. Es un punto en que no existe diferencia de opinión entre totalitarios y no totalitarios. Ambos sectores están de acuerdo en admitir que dicho desarrollo señala una rotura completa tanto por lo que respecta a la democracia o al orden capitalista existentes en el oeste de Europa, como por lo que se refiere a la vieja cultura cristiana del oriente de Europa, sea católica u ortodoxa. Todo lo demás, sin embargo, es materia de controversia, porque, aunque difícilmente puede negarse que el nuevo tipo de estado implica la dictadura, la identificación del estado y el partido, y la institución del control policíaco más riguroso que jamás se haya conocido, estas son características que el estado comunista comparte con el nacionalsocialismo, y es cosa conocida que tanto los comunistas como los nazis han desechado la idea de su semejanza fundamental, cosa que al observador imparcial le parece evidente.

Pero no es hasta que llegamos a la cuestión fundamental de sus orígenes y fines, cuando el conflicto de opiniones se hace más agudo. El comunista está obligado por su doctrina a interpretar la revolución en los términos ortodoxos marxistas como un producto inevitable de la lucha de clases de la sociedad capitalista; de modo que ello pertenece a la Europa occidental y a Norteamérica tanto o más que al este, puesto que fué en occidente donde el capitalismo burgués se desarrolló

antes y transformó más completamente la sociedad. Pero, durante el siglo pasado, la sociedad occidental ha ido encontrando tenazmente soluciones a sus problemas, distintas de las que predijo Marx. La revolución comunista tuvo lugar en el este, como resultado de un desarrollo particular europeo oriental que Karl Marx no había nunca previsto.

El estado totalitario no es una etapa transitoria dentro de la evolución del ideal marxista de una sociedad sin clases. Es un monstruo híbrido, nacido de la forzada unión de la tradición revolucionaria occidental con la tradición oriental del estado-policía de tipo militar. La dialéctica marxista de la lucha de clases puede constituir el caudal de su ideología y de su propaganda, pero las verdaderas fuentes de su poder político tienen que encontrarse en la técnica de un gobierno burocrático absoluto y en el encuadramiento de masas militares que crearon los tres grandes imperios de la Europa oriental durante los últimos dos o tres siglos.

Esto puede parecer una paradoja, pero no podemos dejar de reconocer el hecho de que la sociedad oriental europea había estado sometida a un severo e intenso proceso de manejo de masas, que no podía dejar de imprimir su huella en el pensamiento y la conducta de los hombres. Mientras los pueblos de occidente desarrollaban las nuevas técnicas industriales y el nuevo orden mercantil y financiero capitalista, los pueblos orientales estaban sometidos a una severa instrucción, de escuela completamente diferente, por los soldados profesionales y los agentes de policía de las monarquías gigantes del este. Estas potencias llegaron hasta el punto de transformar el tipo social, y tuvieron tanta importancia en la vida oriental europea, que su inmediato hundimiento

dejó un vacío que fué percibido incluso por los que habían sido perjudicados por su poder y habían anhelado su destrucción. Ocurrió como en el caso del hombre de la parábola de quien se había echado un espíritu maligno, que permaneció como si fuera una casa vacía, limpia y arreglada, hasta que fué invadido por siete diablos más fuertes que el primero. Hubo cambio de personal y de clase; pero la vieja técnica autocrática y el poder-masa, en vez de debilitarse, se reforzaron.

En Rusia, la autocracia abandonó su antigua sede en la nueva capital de Pedro el Grande y se volvió a Moscú y al Kremlin. Esta retirada, junto con el hundimiento de los otros dos imperios, hizo posible que los viejos pueblos del este de Europa renacieran y obtuvieran de nuevo su soberanía nacional, perdida hacía tiempo. Pero esto fué sólo un episodio momentáneo. El renacimiento político de los estados europeos orientales fué cercenado por el levantamiento de un segundo estado totalitario: el tercer Reich alemán.

Este fué otro ejemplo del mismo proceso que había transformado la autocracia zarista en una dictadura comunista. La república de Weimar representaba, como indica su nombre, los elementos democráticos, liberales y occidentales, antimilitaristas y antiprusianos, que existían en la tradición alemana. Pero Hitler y el movimiento nacionalsocialista volvieron deliberadamente la espalda a occidente y restauraron la tradición del ejército y el estado prusianos, junto con el ideal de una expansión imperialista hacia el este de Europa. En realidad, crearon nuevamente el viejo estado militarista en una forma modernizada, aerodinámica y mecanizada. Y los estados nacionales constitucionalistas del oriente de Europa no pudieron enfrentarse con estas dos potencias-

masa reorganizadas. Jamás se ha repetido la historia de modo más dramático que cuando Hitler y Stalin siguieron las huellas de Federico y Catalina la Grande, concluyendo el acuerdo del reparto de Polonia que condujo a la guerra mundial, y, finalmente, al reparto de la misma Alemania y a la división de Europa.

Para la Europa oriental los resultados de esta división han sido revolucionarios en todo el alcance de la palabra. Las antiguas relaciones de estos países con la Europa central y occidental, que había moldeado su historia y su cultura durante casi mil años, han tenido un final abrupto, junto con la corta independencia política que han disfrutado durante el período comprendido entre las dos guerras. Actualmente se han convertido en satélites del vasto imperio soviético, que se extiende desde el Báltico al Pacífico, mientras su estructura social y económica se transforma según el esquema comunista. Esta revolución no sólo es política y social, sino que es una revolución de la cultura. Porque la liquidación de las antiguas clases dirigentes significa la eliminación de los elementos más occidentales en educación y en contactos sociales, y su sustitución por un nuevo gobierno de clases, rusificado e inspirado en la ideología rusa y obediente a las órdenes de Moscú. Así, todo el este europeo ha sido arrancado del tronco de la cultura occidental e injertado en el nuevo organismo totalitario que ha surgido en Rusia y en el norte de Asia durante los últimos treinta años.

CAPITULO VI

RUSIA Y ASIA

Rusia no es un país como otro cualquiera del oeste de Europa—es decir, una nación entre naciones—, sino que constituye un mundo aparte, que todavía resulta un misterio para la mayoría de los occidentales. Rusia es una tierra sin fin, un mundo sin límites, que se extiende infinitamente en el espacio y en el tiempo. Es un camino abierto hacia el corazón de Asia. Por este camino han venido los grandes pueblos conquistadores del pasado: los hunos y los ávaros, los cázaros y los búlgaros, los cumanos y los mogoles. Han fundado sus imperios y han desaparecido, pero la tierra rusa permanece.

Porque Rusia no salió del Asia. Existe otro camino —un camino fluvial—a través de los bosques del este de Europa, que se extiende desde el Báltico al mar Negro, y fué allí donde nació Rusia, en la tierra fronteriza situada entre el bosque y la estepa, en un momento en que la presión de Asia se había relajado temporalmente. Era un estado de guerreros comerciantes, organizado por aventureros vikingos, formado a lo largo de la cadena de factorías mercantiles y vías de transporte que enlazaban Escandinavia con el mar Negro y el Imperio

bizantino, el centro de la cultura cristiana del cual Rusia recibió su religión y los elementos superiores de su cultura.

Durante los siglos XI y XII la Rusia de Kiev disfrutó de un corto período de prosperidad y cultura. Estaba en contacto con el mundo bizantino, a través del mar Negro, y con la Europa del norte y del oeste, a través de Novgorod y el Báltico, y avanzaba asimismo hacia el noreste hasta Vladimir, Suzdal y Rostov, en la región del Volga superior. De haber sobrevivido la Rusia de Kiev, toda la historia de Europa hubiera sufrido una profunda alteración, y la Cristiandad, considerada como un todo, quizá hubiera alcanzado una unidad orgánica que de hecho nunca obtuvo. Pero, en el siglo XIII, la presión de la estepa se renovó de súbito y de manera catastrófica, debido a las invasiones mogólicas.

En los seis años que transcurrieron desde 1236 hasta 1242, los ejércitos mogoles se extendieron por el este de Europa como un torbellino de destrucción que arrasaba todo lo que encontraba a su paso. Cuando se retiraron, no debido a ninguna resistencia europea, sino a la muerte del Gran Khan, dejaron a su espalda un área devastada que se extendía desde el Volga hasta el Oder y el Adriático. Polonia y Hungría se rehicieron gradualmente y anudaron de nuevo el hilo de su existencia política. Pero toda la tierra rusa quedó como una provincia sometida al gran Imperio de los mogoles.

De este modo, la Rusia de Kiev tuvo un fin prematuro, y los centros de población y de cultura rusos se desplazaron hacia la región del alto Volga, donde absorbieron y oscurecieron a la antigua población finesa, que había habitado un tiempo toda la región de los bosques desde el Báltico a los Urales. Esta fué la segunda

Rusia, la tierra de Moscovia, perdida para Europa durante tres siglos. Todavía permanecía fiel a la tradición espiritual de la Rusia bizantina y de Kiev; pero, política y económicamente, se había convertido en una parte de Asia. Desde la época prehistórica, el Volga medio había sido un foco de cultura, y durante la primera parte de la Edad Media, desde los siglos VIII al XIII, el estado musulmán de Bolgar, situado en la confluencia del Volga y el Kama, fué uno de los principales centros de comercio que existían entre el norte de Europa y el Asia central. Desde los tiempos primitivos, esta ruta mercantil, que conducía al centro de Europa a través del Volga y el Caspio, había rivalizado con la que llevaba a Constantinopla por el Dnieper y el mar Negro, y había sido causa de una colonización rusa, muy temprana, de la región comprendida entre el Volga superior y el Oka.

Ahora bien: en el siglo XIII, la ruta hacia Constantinopla cortóse debido a la conquista mogólica, mientras la Rusia occidental se transformó gradualmente en una porción del estado lituano. Mientras tanto, el viejo centro búlgaro del Volga medio había dejado de existir, y su lugar había sido ocupado por la capital tártara de Sarai, cerca de Stalingrado, cuyo jefe era el señor supremo de todas las ciudades rusas. Fué en calidad de egente y recaudador de tributos del zar tártaro cómo el príncipe de Moscú adquirió su supremacía, que no debió a su poderío militar, sino a su diplomacia y sujeción al yugo tártaro.

Durante los dos siglos siguientes, Rusia atravesó un período de sufrimientos y humillación, que dejó una profunda huella en la conciencia nacional. El hecho no consistió meramente en las incursiones y devastaciones

tártaras que sufría periódicamente el país, y en la esclavitud de parte de la población; todavía era peor el efecto moral de la dura lucha por la existencia que sostenían los estados rusos supervivientes, cosa que los llevó a denunciarse unos a otros ante los tártaros y a sobornarlos para que destruyeran a sus vecinos más débiles.

En estas condiciones, poco incentivo u oportunidad había para incrementar la vida cultural, y sólo a través de la obra realizada por la iglesia ortodoxa fué cómo se mantuvo viva la tradición de la cultura rusa. La última parte de la Edad Media experimentó un gran desarrollo del monacato ruso. Ya no fué un movimiento predominantemente urbano como en el período de Kiev, sino una verdadera *anachoresis*, una huída al desierto. Los discípulos de San Sergio de Radonezh y de San Cirilo de Belozerk fundaron sus ermitas y monasterios en la profundidad de los bosques del norte, desde el Volga superior al océano Artico, y a estos establecimientos monásticos les siguió paulatinamente un movimiento de colonización campesina.

Por consiguiente, este período de dificultades y aislamiento que va desde el siglo XIII al XVI dejó una profunda huella en el carácter y el destino de Rusia. Transformó al pueblo ruso en una sólida masa, dotada de una gran capacidad de sufrimiento y resistencia, pero completamente desprovista, por otra parte, de la cultura humanista individual que se había desarrollado en occidente durante la Edad Media. Esta tradición también había existido en Bizancio, pero Rusia no recibió este aspecto de la herencia bizantina. La nueva Rusia era una autocracia teocrática que se consideraba como una tercera Roma, la sucesora del Imperio bizantino,

pero que, en realidad, ocupaba el lugar de su viejo soberano, el Imperio tártaro del Volga.

Al final del siglo xv, durante el reinado de Ivan III, el estado moscovita se transformó de pronto, de un principado local, situado en el Moscovia y el Volga superior, en una potencia imperial que abarcaba toda la tierra rusa del este de Polonia y Lituania, al mismo tiempo que su jefe se transformaba, de caudillo de un número de príncipes semi-independientes, en el «zar y el autócrata de toda Rusia», que ejercía sobre la vida y la propiedad de sus súbditos un poder superior al de ningún emperador bizantino. Los primeros observadores occidentales que visitaron Rusia alrededor de esta época, quedaron inmediatamente impresionados por el carácter autocrático del estado moscovita. Herberstein, el embajador de Maximiliano en la corte de Basilio III (1505-33), declara que el zar tenía una supremacía más absoluta sobre sus súbditos que ningún monarca del mundo, y cita el refrán común ruso: «La voluntad del zar es la voluntad de Dios, y el zar es el ejecutor de la voluntad de Dios.»

Cuando, en el siglo xvi, esta nueva potencia salió finalmente de los bosques para conquistar el Volga medio e inferior y cerrar así el camino de Asia, hizo cambiar el curso de la historia de un modo mucho más fundamental que mediante su lento y difícil avance hacia el oeste. Sin ninguna guerra ni victoria espectacular se esparció gradual e irresistiblemente sobre todo el norte de Asia, desde el Volga al Pacífico, de forma que la tierra madre de naciones, el hogar de los pueblos nómadas, que durante millares de años habían descendido como un torrente destructor sobre las culturas sedentarias de los mundos antiguo y medieval, fué reducida

a vasallaje por la raza campesina de los bosques del norte.

El avance fué mucho más rápido por el este que por el sur, ya que Rusia había llegado al Pacífico en 1636, cuando se estableció el primer puerto en el mar de Okhotsk; mientras que no fué hasta 1792 cuando se estableció por fin en la costa norte del mar Negro y en Crimea. Pero esta expansión de ningún modo fué obra de la Rusia moscovita. Tanto en el este y el sur, como en el suroeste, hacia Ucrania, el avance fué llevado a cabo por un elemento muy distinto: los cosacos libres de las estepas.

Estas comunidades cosacas se habían desarrollado en una tierra de nadie entre Moscovia y Tartaria, y socialmente, tenían más de común con los jinetes tártaros que con el campesino ruso. Fué una rebelión de los cosacos del Dnieper contra Polonia lo que favoreció a Rusia para que recuperara a Kiev y la Ucrania oriental a mediados del siglo XVII, y lo que condujo a la decadencia del poderío polaco. Pero los cosacos rusos del Don y el Yaik resultaron tan insubordinados de Moscú como los del Dnieper, de Polonia, y fueron ellos los que originaron las grandes insurrecciones populares de los siglos XVII y XVIII: el levantamiento de Stenka Razin, en 1670, y el de Pugachev, en 1773-75.

La anárquica libertad de las comunidades cosacas se mostró completamente irreconciliable con la tendencia dominante del propio estado ruso. Durante la misma época en que se realizó la expansión imperial de Rusia, también tuvo lugar el progresivo descenso de los elementos libres de la sociedad rusa: la esclavitud de los campesinos por parte de los terratenientes, la absorción de los nobles en la clase burocrática, y la completa

subordinación de los funcionarios al poder autocrático del zar. Toda la orientación del sistema político ruso tendía a la autocracia, y ello de ningún modo se debía enteramente al despotismo individual de caudillos como Iván el Terrible y Pedro el Grande, ya que continuó desarrollándose persistentemente a través de los siglos XVI y XVII, excepto durante la anarquía temporal de la época de los disturbios, desde 1605 hasta 1613.

Esto puede verse del modo más claro en el reinado de Alejo Mikhailovitch, que personalmente era uno de los hombres más amables y humanos que han ocupado el trono de Rusia. Sin embargo, fué bajo su dominio (1645-76) cuando tuvo lugar la sangrienta persecución de los «viejos creyentes»; y el mismo espíritu de inhumana severidad caracterizó la supresión de los motines de Moscú, en 1662, y la insurrección de Stenka Razin, de 1670.

Las narraciones que de las condiciones rusas ofrecen los observadores nacionales y los extranjeros son numerosas en este período, y todas concuerdan en manifestar el poder ilimitado del zar y la intensa severidad con que se ejercía. Quizá el más interesante de estos observadores sea el sacerdote croata Yuri Krizanich, que fué a Rusia como misionero católico en 1659, convirtiéndose en el primer expositor de las ideas paneslavistas. Aunque Krizanich se dió perfecta cuenta del atraso cultural del pueblo ruso y de la necesidad de un programa de reforma de gran alcance, tenía una fe ilimitada en el futuro de Rusia, como guía predestinado de los pueblos eslavos, y en la posibilidad de alcanzar este destino mediante la acción gubernamental. Concebía al zar como el instrumento que tenía que llevar a cabo tanto la obra de reforma interna como la libera-

ción de los demás pueblos eslavos, del dominio extranjero, y concluye: «Tú, oh zar, tienes en tus manos la milagrosa vara de Moisés con la que puedes hacer maravillas en el gobierno; porque disfrutas de una completa autocracia.»

Krizanich gozó de poca consideración ante Alejo y, defraudado, abandonó Rusia en 1677. Pero fué un verdadero profeta, ya que se realizó todo lo que había previsto, y aun se sobrepasó, debido a «la milagrosa vara de la autocracia», manejada por el hijo de Alejandro, Pedro el Grande. En el curso de una sola generación, Pedro desvió el cauce de la historia de Rusia y su obra ha dejado una impresión indeleble en la cultura de este pueblo. A pesar de todas sus faltas, que eran muchas y grandes, fué uno de los caudillos más geniales que el mundo ha conocido. Sin contemplaciones para sí mismo ni para nadie, proyectó implacablemente a su pueblo por la dura ruta de la cultura. Mediante una viva fuerza de voluntad y a lo largo de treinta años de trabajo incesante, triunfó del peso muerto de la tradición, la inercia del carácter nacional, la resistencia de la aristocracia, la rusticidad de la iglesia y la hostilidad de las potencias extranjeras, de forma que antes de su muerte, el estado y la sociedad rusos habían sido transformados de arriba abajo.

Pero la verdadera grandeza de esta obra involucraba un elemento de debilidad, ya que lo debía todo a la voluntad autocrática de un superhombre y no tenía relación orgánica con las viejas tradiciones de la cultura rusa. Porque la introducción de la cultura occidental en Rusia y el acceso de ésta a la comunidad europea de naciones no fué un despertar nacional espontáneo, sino la forzada imposición de un sistema de pensamiento

y de conducta ajenos que hería los hondos sentimientos y prejuicios del pueblo. De ahí la división producida en la conciencia nacional que caracterizó el período que va desde Pedro el Grande hasta Nicolás II. Por una parte, había el mundo de San Petersburgo, con su arquitectura, su cultura y su vida social occidentales, así como su orden burocrático y militar, también occidentales; por otra, había el pueblo, los campesinos, los mercaderes y el clero, que todavía tenían sus raíces hundidas en el pasado moscovita. Pero estos dos mundos se compenetraban continuamente. La influencia de la burocracia se sentía en la villa y en la iglesia, mientras que cuanto más cultivada se volvía la clase dirigente, tanto más sensible se mostraba a la existencia del mundo popular subterráneo.

El brillante florecimiento de la cultura rusa en el siglo XIX, sobre todo en la esfera de la literatura, tuvo por origen esta interacción. Fué obra de las clases educadas que habían vuelto sus ojos hacia occidente y participaban plenamente de la vida intelectual de la cultura europea, pero que al mismo tiempo sentían la nostalgia de su propia patria, de sus tradiciones populares, así como experimentaban una especie de culpabilidad por la esclavitud a que estaban sometidos los campesinos, que constituían la base económica de la sociedad rusa. Algunos de ellos, como los eslavófilos, creían que la obra de Pedro el Grande había sido una equivocación gigantesca y que la salvación de Rusia tenía que encontrarse en una vuelta a las tradiciones de la Santa Rusia, anteriores a Pedro. Otros, entre los que se incluían la mayoría de los intelectuales, creían que el proceso de occidentalización no había sido suficientemente profundo y que debía completarse mediante un progra-

ma revolucionario de reforma política y económica. Pero tanto un sector como otro coincidían en la crítica del régimen existente, al decir que no era ni auténticamente ruso ni occidental, y al poner su fe en el pueblo y en destino de Rusia. Para los eslavófilos, este destino tenía que encontrarse en la realización del ideal de sociedad cristiana que se había perdido debido al racionalismo y al materialismo de occidente. Para los occidentalistas, tenía que encontrarse en el espíritu del socialismo o el comunismo, que estaba en armonía con las necesidades del pueblo ruso, expropiado y oprimido, a la vez que se dirigía contra el desarrollo de la cultura burguesa moderna y las instituciones parlamentarias del estado europeo occidental. La comunidad fundamental de estos dos ideales puede verse en los escritos de los emigrados, como Herzen y Bakunin, que tanto adoctrinaron con sus ideas a los intelectuales rusos. Porque ambos eran eslavófilos socialistas, que creían que la clase campesina conservaba el germen de una verdadera sociedad socialista, elemento que faltaba en la cultura de la Europa occidental, que era más artificial e individualista.

Al mismo tiempo, en el movimiento nihilista existía un espíritu ruso distintivo, que contribuyó mucho a desarrollar el movimiento revolucionario en Rusia durante la segunda mitad del siglo XIX. Porque su negación de los valores culturales y morales y su culto a la violencia y a la destrucción se dirigían expresamente contra los valores y el orden extranjeros, que habían sido construídos por Pedro el Grande y sus sucesores, y tenían algo de común con las «jacqueries» campesinas y con las insurrecciones cosacas que habían sido endémicas en Rusia desde el siglo XVII. En realidad, el mis-

mo Bakunin era una especie de Pugachev moderno, cuyo apetito destructivo encontraba expresión tanto en el campo de las teorías ideológicas como en el de la acción revolucionaria.

La gran tragedia de la Rusia moderna fué el hecho de que las tendencias extremistas del movimiento revolucionario ruso cristalizaran en el mismo momento en que el gobierno y las clases dirigentes habían aceptado la necesidad de reforma y habían llevado a cabo prácticamente las medidas fundamentales de la abolición de la servidumbre. Pero el asesinato del zar liberador, en 1881, hizo que el gobierno se atrincherara detrás de una política de reacción, destruyendo la esperanza de reconciliación social y reforma pacífica. Las viejas organizaciones nihilistas y terroristas fueron reprimidas con éxito, pero pasaron a ocupar su lugar los marxistas rusos, que accidentalmente heredaron toda la tradición del movimiento revolucionario.

Porque, aunque el marxismo constituía una ideología occidental, basada en la filosofía de Hegel y Feuerbach, y en la historia del capitalismo occidental y de la revolución industrial, no dejaba de contener elementos que ofrecían una atracción especial para la mentalidad rusa. En primer lugar, contenía el elemento autoritario, que imponía un modelo estricto de ortodoxia dogmática y exigía la completa subordinación de la voluntad individual a la disciplina del partido. En segundo lugar, contenía el fatalismo histórico, que insiste en el carácter irresistible e inevitable del cambio social que conduce al estado comunista. Finalmente, contenía también el espíritu mesiánico, que considera al proletariado el elemento destinado a liberar la humanidad de la larga servidumbre que la vinculaba a las fuerzas de la

explotación económica y a crear un nuevo orden de justicia social.

Fué el primero de estos elementos el que actuó más decididamente sobre la personalidad y la obra de Lenin, y a través del cual se logró, por último, la fusión entre el comunismo marxista y la tradición revolucionaria rusa. Lenin era un organizador nato, dotado de una intensa voluntad de poder. El forjó la disciplina de hierro del partido bolchevique y transformó la teoría marxista de la dictadura del proletariado en la autocracia práctica de un partido minoritario, basado en la violencia revolucionaria.

Por consiguiente, cuando cayó el zarismo, Lenin encontró pocas dificultades para derrotar a los idealistas liberales, representados por el gobierno provisional, y para realizar la revolución social completa, fin hacia el cual el movimiento revolucionario ruso hacía tanto tiempo que había aspirado.

No sólo se destruyó la burocracia, sino otras muchas cosas más antiguas y arraigadas: el zarismo, que era el factor común entre el período moscovita y el petersburgués, y la iglesia ortodoxa, que había constituído la armazón espiritual de la sociedad rusa desde el principio. Sin embargo, sobre las ruinas, y en medio de la guerra civil, del terror y del hambre, se echaron los cimientos de una nueva Rusia.

Pero aunque esta nueva Rusia fué planeada despiadada y totalmente de acuerdo con los cánones estrictos del socialismo científico marxista, no eliminó por completo el dualismo inherente en todo el desarrollo de la Rusia moderna. Considerado desde un punto de vista, representa la culminación del movimiento occidentalista, con el triunfo de la ciencia, el socialismo y la de-

mocracia occidentales. Las declaraciones rusas de los derechos del hombre, en su posterior amplificación de la Constitución de 1936, fueron, en realidad, más allá que ninguna de las democracias occidentales en el reconocimento teórico de la libertad personal. En ella se proclamó la libertad religiosa, la libertad de expresión, le sufragio universal y la inviolabilidad personal y de domicilio. Pero éste era tan sólo un aspecto, indudablemente engañoso, del panorama. La revolución llevó nuevamente a Rusia desde Petersburgo a Moscú, desde la fachada clásica del palacio de invierno a la silueta exótica del Kremlin. Sus fundadores y dirigentes son hombres del este: Lenin, de procedencia tártara, de las estepas del Volga, y Stalin, georgiano, oriundo del Cáucaso. Finalmente, mientras la revolución destruía la clase jerárquica de la Rusia zarista y el aparato externo de la monarquía, se mantenía, e incluso se reforzaba, la subvacente realidad del poder absoluto. En Rusia, siempre ha habido la tendencia a considerar que el estado lo es todo y el individuo nada; pero ello no se había realizado jamás hasta tal punto como en la Rusia de los soviets. Nunca el poder del gobierno había podido cambiar hasta tal grado la mentalidad de todos sus súbditos, hombres y mujeres, y dirigir tan completamente sus acciones. De Leningrado a Vladivostock, toda la vasta masa ha sido reducida a una unidad, guiada por un único cerebro y una misma voluntad.

En vista de esto, ¿hay que llegar a la conclusión de que la Rusia comunista es simplemente un nuevo imperialismo eurasiático, derivado de la tradición de los imperios universales del pasado, o es que se trata de un verdadero intento para afirmar los derechos de las masas

inferiores y oprimidas? Esta es la gran incógnita que ha inquietado y dividido tan profundamente la opinión occidental; pero, para resolverla, es necesario recordar que el totalitarismo de Rusia es un hecho ruso que no encaja en los cuadros de la tradición y la experiencia occidentales.

En primer lugar, hay que tener en cuenta cuán profundamente el hierro de la esclavitud ha aguijoneado el alma rusa. Nunca ha habido una época en que la esclavitud no fuera un factor dominante en la experiencia social de ese país. Los mismos orígenes de Rusia están vinculados con el tráfico de esclavos, y ella constituía la gran fuente que surtía los mercados de esclavos de Constantinopla y el Volga. En el segundo período de su historia, el pueblo vivía bajo la amenaza perpetua de las grandes incursiones que los tártaros hacían en busca de esclavos, despoblando las provincias del sur, incursiones que no terminaron hasta el siglo XVIII. Finalmente, todo el tercer período, desde el siglo XVII al XIX, estuvo dominado por la institución de la servidumbre, que reducía la masa de los campesinos a una condición de esclavitud personal. Un pueblo que ha soportado todo esto no puede considerar el estado y los derechos del hombre con los mismos ojos que un individuo de la Europa occidental. Cuando en occidente se desarrollaba una sociedad individualista y humanista, basada en la competencia, el pueblo ruso vivía en la oscuridad, almacenando sus inmensos recursos de paciencia y resentimiento, al mismo tiempo que sus grandes virtudes de fe y de esperanza. Como dice uno de los personajes de Gorki:

«El pueblo vive de sueños: necesita tener una gran imaginación para poder soportar las rudezas de la vida,

para resignarse a su vida, porque es la única vida que probablemente conocerá en esta tierra... Para él la vida no es una gracia y nunca lo será, sino que será siempre una eterna esperanza, la esperanza de que se convierta en una gracia. El pueblo necesita un héroe, un santo... Y cuanto más remoto, cuanto más vago y menos accesible es el héroe, y cuanta más libertad de imaginación hay, tanto más fácil es vivir. Tiene que haber en ello un «érase una vez», es decir, algo de cuento de hadas. No un Dios allá en los cielos, sino aquí, en nuestra triste tierra. Alguien que poseyera una gran sabiduría y un monstruoso poder; alguien que fuera todopoderoso y que solamente con desearlo pudiera hacer a todo el mundo feliz...

De modo que tratar de convencer al pueblo de que los Romanov son alemanes, es cosa inútil. Para ellos es lo mismo: ¡como si fueran mordovianos! (12). Conozco bien al pueblo. No necesitan una democracia, no están acostumbrados a un parlamento inglés, no se interesan por ninguna clase de mecanismo organizado: quieren misterio. Quieren el poder de una gran unidad, de una gran entidad, aunque esta entidad sea cero: llenarán el cero con su propia imaginación» (13).

Si esto es cierto en algún sentido, entonces apenas puede negarse que el totalitalismo tiene para Rusia un significado completamente distinto del que pueda tener

---

(12) Los mordovianos constituyen uno de los pueblos finougrianos de la Rusia europea. Bajo los soviets formaron una de las repúblicas autónomas de la R. F. S. S. R (República Federal Socialista Soviética Rusa), cuya capital es Saransk, al sur del Volga.

(13) MÁXIMO GORKI: *Breef el soñador*, en *Fragmentos de mi diario*, págs. 213-14. Edición inglesa Penguin.

para occidente, porque allí no es una construcción artificial, impuesta desde fuera sobre la libre tradición de una sociedad política, sino que tiene sus raíces hundidas en el pasado y en el alma de Rusia. Ello ha salido de un pasado apolítico de la noche de la servidumbre y de la existencia anónima de las masas subterráneas y las razas vasallas.

Además, encuentra su imagen espiritual en la tradición religiosa rusa, que siempre ha tendido a identificar al pueblo ruso, e incluso al estado ruso, con la iglesia ortodoxa. Rusia ha sido siempre una teocracia, una sola comunidad que unificaba la iglesia y el estado. En esto se parece más bien a las grandes culturas «monolíticas» del antiguo oriente—Egipto, Babilonia y China—que a la cultura dualista o pluralista de occidente. Y así, en la nueva Rusia, la relación entre la ideología, el partido y el estado, sigue el mismo modelo que la que existía entre la ortodoxia, la iglesia y el estado del viejo orden; y el hecho de que la ideología del régimen soviético tenga un origen occidental no impide que sea profundamente distinta en sus efectos sociales. Se ha observado a menudo que la actitud rusa hacia el comunismo es totalmente religiosa y que el materialismo ha sido aceptado positivamente como una fe, mientras que en occidente representa una actitud negativa, que consiste más bien en la ausencia de fe. Y esta combinación que existe entre un credo materialista y una actitud religiosa no es cosa particular del bolchevismo, sino que es algo característico de la tradición revolucionaria rusa, cuyos dirigentes fueron a menudo, como Dobrolyubov y Chernyshevsky, los ascetas y los santos del racionalismo.

Al mismo tiempo, el nuevo estado ruso, a pesar de

su voluntad originaria de ser un pueblo de trabajadores, sigue siendo una sociedad imperial y autocrática, de modo que la obra de Lenin y Stalin tiene más de común con la de Pedro el Grande que con ninguna revolución occidental.

El régimen comunista ha heredado muchas odiosas característica de la vieja autocracia, como la policía secreta, la censura, el sistema de pasaportes internos, la brusca supresión de las minorías y la *liquidación* de las clases y grupos hostiles. Sin embargo, todos estos procedimientos se oponen directamente a los principios teóricos del régimen—tales como se manifiestan, por ejemplo, en la constitución—, así como contra la misma tradición revolucionaria. Porque toda la lucha revolucionaria del siglo que hay entre los comienzos del movimiento decembrista y la victoria de la revolución se inspiró en la decisión de destruir las injusticias y enderezar las vejaciones de los oprimidos y los explotados.

En el carácter del propio Lenin vemos claramente la naturaleza de esta contradicción. Ningún hombre fué más sincero que él en su devoción al ideal revolucionario y a la causa del pueblo; pero, al mismo tiempo, como político y dirigente, adoptó ante el poder una actitud completamente imperial, que recuerda a la de Pedro el Grande. No obstante, mientras la obra de éste se vió debilitada e interrumpida por los príncipes cortesanos alemanes que le sucedieron, Lenin encontró un sucesor que ha desarrollado el elemento imperial de su política y lo ha basado firme y deliberadamente en sus fundamentos históricos y nacionales.

Pensemos lo que queramos del comunismo ruso como sistema de democracia social, no puede discutirse su éxito como sistema de poder organizado. De todos los

grandes imperios es el más unitario y el más totalitario. Porque su federalismo y los amplios derechos constitucionales concedidos a las unidades nacionales que lo constituyen no evitan que cada una de ellas esté completamente dirigida por una sola voluntad y un único propósito. Y esto se hace posible mediante la dictadura revolucionaria que se ejerce a través del partido comunista en la U. R. S. S., en general, y, particularmente, en los estados agregados. Rusia, como el mismo Stalin ha dicho, no es una nación: es una unión de nacionalidades; pero la base de esta unión es una sola organización absoluta, una autonomía de partido, basada en una disciplina de hierro que no reconoce restricción ni límite.

Pero si la U. R. S. S. aún es un imperio más bien que una nación, es una nación que se está formando. La labor del régimen consiste en imponer un modelo de vida y una cultura comunes sobre todos los pueblos desde el Báltico al Pacífico. Este modelo de cultura no es puramente ruso en su origen: es un nuevo tipo mecanizado y racionalizado que puede ser adoptado por los que fueron un tiempo pueblos vasallos del imperio ruso, sin crear aquel sentimiento de inferioridad racial que era inseparable del proceso de rusificación bajo el antiguo régimen. Rusos y ucranianos, tártaros, buriatos, georgianos y basquiros, todos participan más o menos en los mismos términos de la nueva cultura soviética, preparando así el camino para la fusión de todos ellos en una nueva unidad supernacional.

Sin embargo, esta unidad no es cosmopolita: no es la cultura universal de los trabajadores, que fué el ideal originario comunista. Es una definida unidad eurásica que funde los dos mundos de los bosques del norte y

las estepas del este, de Moscovia y de Tartaria, en una nueva sociedad tecnocrática, dirigida por nuevos hombres y destinada a nuevos fines. La fusión es todavía incompleta; pero los últimos diez años parecen señalar una etapa decisiva en su desarrollo. En ella ha habido un intento deliberado de crear un patriotismo soviético y de restaurar las tradiciones culturales rusas, mientras éstas no estuvieran identificadas con las viejas clases dirigentes. Al mismo tiempo se ha procurado reconocer, cuando menos en principio, el lugar que los campesinos y los intelectuales tenían que ocupar en la nueva sociedad, esforzándose en mejorar la suerte de los primeros, que habían sufrido tan intensamente durante el período de la colectivización. A este respecto, la constitución de 1936 representó un momento decisivo, no porque estableciera libertades democráticas en el sentido occidental, como se imaginaron los que simpatizaban con la idea soviética, sino, como dijo el mismo Stalin en su informe ante el congreso soviético, porque constituía la cancelación de los conflictos y contradicciones sociales que habían caracterizado el período revolucionario. Dicha constitución fué una declaración oficial de paz entre las clases de la nueva sociedad. Sin embargo, en el mismo momento en que la nueva constitución parecía ofrecer una nueva perspectiva de paz social, Rusia entraba en un nuevo período de terrorismo y represión más severo que ninguno de los anteriores. A partir de fines del año 1934 empezó la serie de depuraciones al por mayor, que cambiaron completamente el carácter del partido comunista. Los viejos jefes del partido, como Bukharin, Radek y Zinoviev, fueron eliminados, y, después de ellos, en rápida sucesión, les siguieron los emigrados comunistas del occidente de Europa, los dirigen-

tes de las repúblicas agregadas y los caudillos del ejército de la G. P. U. Nadie fué demasiado influyente o insignificante para evitarlo, y el hecho de que la vasta mayoría de acusados admitieran su culpabilidad y aceptaran su condena con abyecta sumisión producía una siniestra impresión del poder irresistible de la nueva autocracia. La justificación que ordinariamente se ha dado de este nuevo terror es que así lo exigían los peligros externos y que con ello se eliminaban todos los elementos que pudieran haber sido utilizados como quinta columna por los enemigos del régimen comunista. Es cierto que las grandes depuraciones no dejaban de tener relación con el despertar de la Alemania nazi y el miedo creciente que amenazaba la paz mundial, tanto en oriente como en occidente. Pero la reacción ante el nazismo o el fascismo no era enteramente negativa. Existía también un elemento de imitación que asimilaba el comunismo al nacionalsocialismo y transformaba el Comintern en un instrumento de la política exterior rusa.

Esta tendencia se puso de manifiesto ante Europa cuando en 1939 Stalin e Hitler realizaron su famoso pacto para la repartición de Polonia y la reincorporación de los estados bálticos en el imperio ruso. Con un simple plumazo la U. R. S. S. recobró la posición dominante que el imperio zarista había ocupado en el este de Europa, y las pérdidas territoriales del período revolucionario fueron casi enteramente niveladas. Esta revolución diplomática, a pesar de los laboriosos esfuerzos de la propaganda comunista para justificarla, estaba en una flagrante contradicción con la política comunista oficial del período anterior, y la sustitución de la ideología política del frente popular contra el fascismo, debido

al realismo brutal de una política de fuerza, enajenó inevitablemente las simpatías de los idealistas sociales del occidente de Europa y América, que hasta entonces habían considerado a la U. R. S. S. como la defensora de los ideales democráticos frente a Hítler y Mussolini.

Sin embargo, ello no salvó a Rusia de la guerra y de la invasión, ni impidió la formación de un verdadero frente común entre la U. R. S. S. y las potencias occidentales, sin el cual el poder de Stalin apenas hubiera sobrevivido. La victoria aliada proporcionó a Rusia mayor incremento de poder y de territorio del que jamás haya adquirido estado alguno. Ello le dió ocasión para ocupar militarmente toda la Europa oriental y central, hasta la Sajonia y el Austria oriental, y para crear los estados satélites de Polonia, Checoslovaquia, Hungría, Rumania, Bulgaria y Albania, al mismo tiempo que se reforzaba la influencia rusa en el occidente de Europa a través de los partidos comunistas locales, que habían adquirido nueva influencia y prestigio debido a la participación en el movimiento de resistencia contra Alemania.

Por consiguiente, en aquel momento parecía como si Rusia estuviera en condiciones de abandonar su actitud de reserva y aislamiento para volverse nuevamente hacia occidente y cooperar con América y el oeste de Europa en la creación de un nuevo orden internacional. Pero esto no se tenía que realizar. Tan pronto hubo terminado la guerra, su alianza con las potencias occidentales empezó a quebrantarse, y a pesar del enorme prestigio y la considerable popularidad que la U. R. S. S. disfrutó en occidente durante los años de la guerra, se ha retirado decididamente, encerrándose en el aislamiento y adoptando una actitud en extremo desfavo-

rable para la cooperación y de abierta hostilidad. Esto ha conducido, sin que se pudiera evitar, a una reacción francamente antirrusa y anticomunista en occidente, sobre todo en los Estados Unidos.

Sin embargo, a pesar de lo grande que ha sido la expansión occidental del poder ruso, todavía se ha visto superada por la expansión de la influencia rusa en Asia. Incluso dentro de la zona europea de influencia soviética, Rusia ya ha topado contra la tenaz resistencia del nacionalismo en tres puntos clave: Finlandia, Yugoslavia y Grecia. Pero en Asia, la victoria del comunismo sobre China ofrece perspectivas más amplias que la conquista de Alemania y promete posibilidades ilimitadas de ulterior expansión por Indochina, Malaya, Persia y quizás la India. Por consiguiente, Rusia tiende actualmente a tomar la dirección de los pueblos de Asia y África en una cruzada contra el imperialismo occidental, y cuanto más fuerte resulte esta tendencia, más ancho será el abismo abierto entre Rusia y occidente, y tanto más se reforzarán los elementos asiáticos de la sociedad y el pensamiento rusos. En realidad, Rusia ya ha dejado de ser un estado nacional europeo que poseía un imperio asiático, como ocurrió en el siglo XIX, y se ha transformado en una gran potencia eurasiática, que ocupa la misma posición estratégica—y unos límites geográficos muy parecidos—que el imperio mogólico del siglo XIII.

Pero esta vasta expansión de poderío ha llevado a Rusia a enfrentarse con nuevos problemas y con dificultades muy distintas de las que había conocido anteriormente. Hasta hace poco, la expansión del poder soviético había sido obra de una dictadura centralizada que lo había planeado y organizado todo desde el centro y

no había permitido diferencias de opinión ni núcleos independientes de acción política. Ninguno de los estados que forman parte de la Unión Soviética podía compararse de ningún modo con el R. F. S. S. R., que representaba al gran pueblo ruso y la tradición nacional rusa, y la misma desproporción en territorio y potencia caracteriza a los nuevos estados satélites que han sido creados al este de Europa. Pero con la victoria del comunismo en China, la U. R. S. S. se enfrenta con el problema de un estado comunista independiente, que goza de mayor antigüedad y tradición cultural, y sobrepasa a la misma Rusia soviética en densidad de población y poderío. ¿Se transformará China en un estado centralizado y totalitario, dotado de una dictadura independiente, o permanecerá vinculado al sistema soviético y a la dictadura del Kremlin como un nuevo estado satélite? Ninguna de estas soluciones parece posible sin imponer una enorme tensión en el mecanismo existente del estado soviético y del partido comunista.

Además, ¿es que la ideología comunista es suficientemente fuerte para crear una unidad social duradera entre pueblos de tan diverso carácter, cultura y tradición como los eslavos del este de Europa, los turcos del Asia central, los chinos y los demás pueblos del Lejano Oriente? Sin duda ella proporciona un vínculo entre los elementos revolucionarios de las diferentes sociedades y culturas; pero la situación es muy distinta una vez que el comunismo ha obtenido el poder y es necesario mantener la unidad no entre grupos revolucionarios irresponsables, sino entre gobiernos y naciones. Hasta hace unos años, y especialmente durante la guerra, el problema se solucionó concediendo una importancia creciente al patriotismo nacional y a la tradi-

ción histórica rusa; pero esta política es evidentemente inaplicable a la nueva situación mundial, en la que Rusia se ha transformado en la defensora del nacionalismo oriental y establece estrecha relación con la mayor de las culturas asiáticas. Hemos visto que, durante un millar de años, Rusia ha oscilado entre oriente y occidente, y hoy día, con la industrialización del Asia central y la alianza con la China comunista, la tendencia orientalista ha llegado a ser más fuerte que nunca. Pero, incluso en su estado actual de debilidad y desintegración, la cultura europea no ha perdido enteramente su vieja capacidad asimiladora. La expansión del poder soviético hacia el corazón de la Europa central hace que la separación de Rusia respecto de occidente sea menos completa de lo que fué durante el período de entre guerras; cuando menos, en Berlín y Viena, los dos mundos se encuentran en el mismo plano de igualdad.

CAPÍTULO VII

ASIA Y EUROPA

Siempre ha habido una tendencia a considerar a Europa y Asia como los polos opuestos de la cultura humana. Es una tradición antigua que se eleva hasta los orígenes de la historiografía europea, puesto que Herodoto empieza su narración de las guerras médicas remontándose hasta los orígenes mitológicos de la disensión. «Por mi parte—concluye—no puedo concebir por qué se dieron estos nombres, que son especialmente nombres de mujeres [Europa, Asia y Libia], a una región que en realidad es una, ni por qué se fijaron el Nilo y el Fasis [o según otros, el Don y el estrecho de Azof] como fronteras. Tampoco puedo decir quién dió a dichas regiones sus nombres o de dónde los tomaron.» Pero, a pesar de su escepticismo, no duda de la realidad de la oposición histórica, que proporciona unidad a su obra. El hecho es que si las divisiones territoriales de Europa y Asia nunca han correspondido enteramente con sus estructuras ideales o arquetipos, sin embargo, éstos han conservado su carácter y su influencia a través de los tiempos; incluso hoy día, aunque su significado geográfico haya cambiado completamente, Europa y Asia todavía parece que representan los mismos

principios opuestos que representaban en la época de Herodoto.

Fué probablemente en los siglos XVIII y XIX cuando se definió con más agudeza y se reconoció más ampliamente este contraste. El párrafo siguiente, del escritor victoriano Williams Bodham Donne, puede tomarse como una expresión típica del punto de vista tradicional en el momento en que la supremacía y la confianza de la cultura europea no tenían rival.

«Europa—dice—no es la cuna de la cultura, pues, cuando menos, ésta había alcanzado una gran madurez en las riberas del Tigris, el Eufrates y el Nilo, siglos antes que Agamenón gobernara en Micenas o Teseo encerrara a los pueblos del Atica en el recinto de una muralla común. Tampoco debemos a Europa los preceptos originarios de la religión y la moral, ni el germen de las artes que ennoblecen la vida. En cada uno de estos elementos de avance social, Asia y Egipto tomaron la delantera. Pero, aunque Europa no sea la madre ni la primera nodriza de la cultura, ha sido durante casi tres mil años la parte del mundo que con más actividad, asiduidad y éxito ha cultivado, adelantado y perfeccionado estos rudimentos de formación moral, intelectual y política. En realidad, Europa es la cuna de la libertad; ninguno de los viejos continentes, por elevada que fuera su propia cultura, ha poseído nunca, sin la ayuda del contacto y el ejemplo europeos, una comunidad de hombres libres que distinguieran la obediencia debida a la ley, de la servidumbre que se tributa a un dueño. Y mediante la posesión de la libertad civil, cuando menos entre las razas más nobles y dirigentes, Europa ha llevado a una superior etapa de desarrollo todas las lecciones y las artes heredadas de otros pueblos y ha ele-

vado el tipo y el nivel de la humanidad. Asia y Africa, generalmente, han retrocedido, y, en lo que respecta a la mayoría de sus razas, han perdido de vista por completo la orientación y las condiciones de la cultura progresiva. En estas regiones, el hombre es como una hierba. Se le gobierna en masa y piensa en masa. Sus instituciones, su historia y sus formas de fe permanecen inalteradas a través de las rutas casi inmemoriales de los tiempos...» (14).

Actualmente la situación se ha alterado de un modo total, debido al despertar del nacionalismo oriental y a los cambios revolucionarios de la cultura asiática que han tenido lugar durante la presente generación y a causa del desarrollo de las fuerzas económicas y políticas. Y si añadimos a estos factores los golpes sucesivos que las guerras mundiales han infligido sobre el poder y el prestigio europeos, puede parecer lógico no sólo que Europa vaya a perder su vieja posición hegemónica mundial, sino incluso su autonomía, quedando en situación de ser reabsorbida por la vasta densidad humana del mundo oriental.

Sin embargo, a pesar de estos cambios revolucionarios, el contraste tradicional entre la cultura europea y la asiática todavía subsiste. Asia sigue siendo el dominio de las vastas culturas anónimas y de masas, mientras que Europa conserva un nivel de conciencia política y un sentido de la personalidad y de los derechos y valores que se derivan de esta personalidad, más elevados y fir-

(14) SMITH: *Dictionary of Greek and Roman Geography* (Diccionario de geografía griega y romana). Véase «Europa», 1854. Es interesante ver cómo en pleno siglo XIX todavía perduran las ideas y el estilo del siglo XVIII.

mes que ninguna otra parte del mundo, incluso más que América, que durante los últimos cien años ha avanzado tan rápidamente en la dirección de un nuevo tipo de cultura de masas. Pero el contraste actual existente entre Europa y Asia ya no puede expresarse en los términos victorianos o helénicos de progreso y estancamiento o de cultura y barbarie. Los mismos términos se usan en ambos continentes—cultura y progreso, democracia y nacionalidad, libertad y humanidad—, pero tienen significados distintos. Tomemos, por ejemplo, la palabra nacionalidad, que a primera vista parece un concepto relativamente objetivo. La idea de nacionalidad desempeña un papel no menos importante en el Asia moderna que en Europa; pero significa algo completamente diferente. Las naciones de Europa son unidades sociales relativamente pequeñas que coexisten en una tradición cultural común. Las nacionalidades de Asia son vastas unidades culturales que corresponden más bien a toda Europa que a cualquier nación europea. La íntima relación entre el estado, la nación y la lengua, que ha determinado la idea global de nacionalidad en Europa, y que todavía existe actualmente, jamás ha sido característica de Asia .

En la India, por ejemplo, encontramos pueblos que poseen su historia, su lengua y su literatura propias, algunos de ellos verdaderamente antiguos, como los tamils y los kanareses del sur, y, sin embargo, no se consideran naciones, sino tan sólo provincias o sectores del pueblo indio. Y el hecho de que las naciones asiáticas sean autarquías culturales tiene su corolario en que el Asia misma no es una unidad cultural. Existe una cultura europea aunque ésta no haya correspondido nunca completamente con el continente europeo; pero no exis-

te una cultura asiática. Desde tiempos inmemoriales Asia ha permanecido dividida en un número de culturas que son tan distintas una de otra como de Europa; en el pasado, ellas constituían entre sí mundos cerrados, y actualmente poseen tradiciones independientes que se remontan a los albores de la historia y a una edad anterior al nacimiento de Europa. La vida común o la conciencia común que Asia pueda poseer hoy en día la ha recibido de Europa a lo largo de los últimos cien años, bien mediante la comunicación de las ideas modernas o por reacción contra el imperialismo europeo. Es verdad que existen zonas intermedias de cultura mixta entre las grandes culturas del Asia, tales como Indochina, el Turquestán oriental y las Indias orientales; pero éste es el resultado inevitable de la tendencia que tiene una cultura a influir sobre las regiones con las cuales está en contacto, tendencia que se observa en las culturas prehistóricas de Egipto y Mesopotamia no menos que en las del mundo moderno.

Desde el punto de vista de la historia de la cultura, sería mejor hablar de Asia en número plural. En primer lugar, existe el lejano oriente, que tiene su centro originario en el valle del río Amarillo y que se ha extendido hacia oriente por Corea y el Japón y hacia el sur por la China meridional y la Indochina. En segundo lugar, está la India, con su centro en los valles del Indo y del Ganges, que se ha extendido hacia el sur hasta Ceilán y hacia el sudeste hasta Cambodja y Java. En tercer lugar, tenemos el suroeste de Asia, que ha integrado un conjunto de antiguas tradiciones en la unidad religiosa y cultural del Islam, la cual se ha expansionado en todas direcciones: hacia el occidente y hacia el sur, a través de Africa; hacia el norte, por el mar

Negro y el Volga; y hacia el este, por la India y Malaya. Finalmente, existe un Asia del norte, por la cual Rusia se ha infiltrado como si se tratara de un vacío histórico, pero que en la Edad Media constituyó el centro del poder universal de los mogoles, el último y el más grande de la larga sucesión de imperios nómadas que han afluído y refluído por las estepas del norte durante siglos, dejando sus despojos como barcos encallados, no sólo en el Asia central, sino en el este y el sureste de Europa, hasta Hungría.

De estas cuatro áreas, tres conservan todavía sus propias tradiciones religiosas y su filosofía. Cada una de ellas posee su lenguaje sagrado, su propia literatura clásica y sus tradiciones legislativas. Son esencialmente las culturas representadas por el confucismo, el hinduísmo y el islamismo. Su educación y su pensamiento se han formado y nutrido efectivamente en los clásicos chinos, en los vedas y en el Corán, y su conducta ha sido condicionada de cien maneras por medio de los ritos, las costumbres y las ceremonias que forman parte de estas tradiciones sociales y religiosas. En resumen, las grandes culturas asiáticas son *formas de vida* en un sentido mucho más definitivo e intencionado que ninguna cultura nacional de occidente. Toda su cultura está intensamente penetrada por el mismo sistema de ideas, de forma que cualquier individuo puede dar las razones teológicas y metafísicas del modo como guisa sus alimentos o se lava, así como puede también darlas respecto del modo de rezar y de los principios que rigen su conducta.

Naturalmente, esto sólo se refiere al pasado, porque actualmente todas las culturas orientales están sujetas

a un cambio revolucionario que derrumba los viejos mojones, critica los antiguos métodos y destruye a menudo los antiguos credos y los viejos dogmas. En los últimos treinta años, el avance de la cultura occidental en Asia ha sido más rápido que nunca. La influencia de la máquina—el motor, el avión, el fusil automático, el cine y la radio—y de la industria mecanizada han ejercido una influencia más poderosa y directa en la mentalidad de las masas que todos los esfuerzos de los funcionarios y misioneros durante los últimos doscientos años. Y el hecho de que el dominio de estas nuevas fuerzas haya pasado del imperialismo europeo al nacionalismo oriental hace que aumente su poder, ya que ahora actúan desde el seno de la sociedad oriental y encuentran su apoyo principal entre los dirigentes de la reacción nacionalista. De este modo, los movimientos nacionalistas modernos del Asia contienen un principio de conflicto interno, que se debe a las circunstancias históricas en las que nacieron. Son, al mismo tiempo, el resultado de la influencia de las ideas europeas y de la reacción contra la hegemonía política de Europa. Ellos han nacido y se han desarrollado entre los intelectuales educados en Europa o bajo las influencias europeas, y se han rebelado contra su tradición cultural con el espíritu del liberalismo del siglo XIX o del socialismo del siglo XX. Pero es imposible abolir en el transcurso de una generación formas de pensamiento y hábitos de conducta que han permanecido invariables durante millares de años. Estos modelan todavía el juicio, el gusto y la imaginación de todo el pueblo, a pesar de que los órganos más superficiales de la opinión pública, como la prensa y los partidos políticos, parecen estar completamente imbuídos de ideas extranjeras. Por consiguien-

te, quedan dos alternativas abiertas ante el nacionalismo asiático. Por una parte, puede seguir el mismo camino que occidente y crear una cultura secular mecanizada que se enfrente con la occidental en igualdad de condiciones; por otra, siguiendo a Gandhi, puede volver a su tradición cultural y reafirmar las formas características de su propia cultura para oponerlas a las ideas y las técnicas occidentales y a los aspectos más declarados del imperialismo occidental. De escogerse este camino, el proceso de cosmopolitismo que caracterizó el período de predominio europeo será interrumpido, y las viejas tradiciones de las culturas autónomas y autóctonas del Asia reaparecerán bajo una nueva modalidad.

En cualquiera de los casos, el hecho de que estas culturas sean consideradas—cuando menos en cuanto se refiere a la India y a la China—como nacionalidades o estados nacionales, se presta a producir efectos revolucionarios en la política mundial y en el carácter de la sociedad internacional. La Sociedad de Naciones es una idea europea que se desarrolló dentro de los estrechos límites de la Cristiandad occidental, mucho antes que los ferrocarriles, los vapores, el avión y la telegrafía sin hilos. Las grandes potencias eran estados que tenían una población de diez a veinte millones de habitantes, y los pequeños estados, como Holanda y Dinamarca, eran suficientemente fuertes para desempeñar un papel independiente en los asuntos internacionales. Incluso en la actualidad, el modelo de las relaciones internacionales no se ha alterado en teoría, aunque el advenimiento de las nuevas potencias-masa mundiales, como los Estados Unidos y la Rusia soviética, hayan cambiado profundamente la presente distribución del poder. Pero si ponemos en la balanza el peso de las enormes cul-

turas de masas del Asia, con su población de cuatrocientos millones en bloque, el equilibrio se alterará por completo. No hay fórmula común con la cual podamos medir estados de un millón y medio a tres millones y medio, como Nueva Zelanda, Noruega y Dinamarca, y estados de trescientos cincuenta a cuatrocientos cincuenta millones, como la India y la China. Si nosotros los consideramos según la fórmula jurídica de la igualdad de los estados soberanos, hacemos una injusticia a las culturas orientales que son mucho más que estados, mientras que si adoptamos el módulo cuantitativo de la extensión y la población, haremos una injusticia parecida a las pequeñas naciones de Europa que han adquirido por sus propias fuerzas tan alto nivel de libertad política y bienestar social. Juzgadas como sociedades políticas, parecen hombres comparados con niños. La grandeza de las nacionalidades orientales no se basa en sus realizaciones políticas, sino en la riqueza de su herencia cultural y en los inagotables recursos de potencial humano.

Hasta el presente, sin embargo, estos recursos no se han desarrollado ni siquiera hasta el nivel alcanzado por los países más atrasados de occidente. Las regiones del sur y el este de Asia son las más pobres del mundo. En ellas la vida humana carece de valor; el hombre es a menudo una bestia de carga, y las masas viven tan acosadas por la miseria, que una época adversa o una súbita inundación destruye más seres humanos que la mayor guerra europea. Claro está que, en estas circunstancias, las instituciones políticas y los ideales sociales creados por las clases selectas de las comunidades privilegiadas son inaplicables. En otras palabras, la democracia, la igualdad y los derechos del hombre tienen un significa-

do muy distinto en oriente y en occidente, y el hecho de que las clases políticamente activas del este se hayan amaestrado en el oeste y se hayan asimilado las ideologías políticas y los ideales sociales de occidente sin modificaciones esenciales es cosa que todavía viene a aumentar la dificultad. Un problema semejante apareció en el siglo XIX, cuando la ideología del liberalismo revolucionario fué importada intacta a la América española por una minoría criolla que tenía poco de común con la masa de la población inculta. Pero los problemas de Hispanoamérica eran proporcionalmente más pequeños, debido al carácter centrífugo del republicanismo español, mientras que en el nacionalismo de Asia, tanto en el indio como en el chino, existe una fuerte tendencia hacia la unidad, aunque ésta no sea siempre suficientemente poderosa para evitar la influencia desintegradora de una rivalidad interna y una separación regional. La organización de un estado nacional moderno que posee una población de cuatrocientos millones es una tarea colosal incluso en las condiciones más favorables. Exige una inmensa concentración del poder y existe el peligro de que después de alcanzada esta concentración, en vez
población de cuatrocientos millones es una tarea colosal incluso en las condiciones msá favorables. Exige una inmensa concentración del poder y existe el peligro de que después de alcanzada esta concentración, en vez
de dirigir los esfuerzos hacia la solución de los problemas sociales internos, se lance a la agresión externa y a la conquista. Hemos tenido ocasión de ver un ejemplo elocuente de esta tendencia en el caso reciente del Japón, que fué el primer estado asiático que adoptó los ideales nacionalistas modernos. Y si las vastas culturas de la China y la India se propusieran seguir el mismo

camino—que es lo que parece que la China intenta hacer—, sería un desastre para la causa de la paz internacional y el futuro de la humanidad.

La evidente solución racional del problema tiene que encontrarse en un nuevo sistema de cooperación entre el este y el oeste, en el cual Europa y América tendrían que proporcionar la ayuda económica y la orientación científica y técnica que sean necesarias para desarrollar las posibilidades y elevar el nivel de vida del Asia sin inmiscuirse con la independencia política o cultural de los pueblos orientales.

Pero en el nacionalismo oriental existe un elemento de fanatismo y xenofobia que tiende a recelar de todo intento de orientación que tenga procedencia occidental y a mirar con suspicacia hacia occidente incluso cuando se beneficia de él. Esta xenofobia está profundamente arraigada en el subsuelo de las antiguas tradiciones culturales. Es una protesta ante la amenaza que se cierne contra el sistema de vida oriental y su ambiente religioso, que es a menudo mucho más fuerte entre los que son menos conscientes de él y que sólo se supera cuando los representantes de la cultura superior oriental y occidental se encuentren cara a cara (15). Desgraciadamente, la cooperación entre el este o el oeste, tan esencial para la solución de los problemas económicos de Asia, no tiene lugar en este nivel cultural. La afirmación tecnológica de los peritos occidentales se enfrenta con la afirmación política del nacionalismo oriental, sin

(15) Véase la interesante relación del encuentro de oriente y occidente en un plano cultural superior, en la Bengala del siglo XIX, hecha por N. CHAUDAHURI en su *Autobiography of an Unknown Indian* (Autobiografía de un indio desconocido). Macmillan, 1951.

encontrar el medio de llegar a una comprensión cultural y espiritual. Y ésta es la situación más favorable para extender el comunismo, ya que la decisión de eliminar las viejas tradiciones culturales y religiosas, tanto en oriente como en occidente, hacen factible el hecho de que los nacionalistas orientales se enfrenten con los tecnólogos occidentales sobre el plano de un materialismo común.

Pero, aunque ambas partes tengan la sensación de triunfo, éste no ha sido obtenido sobre el contrincante, sino sobre sus propias tradiciones espirituales y sus raíces culturales. En este sentido, es poca la diferencia que existe entre la nueva ideología y el ideal liberal occidental de unificación del mundo, basado en el libre cambio y el progreso científico e industrial. En realidad, se trata de una versión proletaria del mismo evangelio del progreso material que dominó a Europa en el siglo XVIII. Esta ideología puede proporcionar un vínculo temporal entre ciertos elementos políticos activos del este y del oeste, pero no toca a los hondos problemas espirituales que existen entre sus culturas, y, por consiguiente, no proporciona base suficiente para la construcción de una verdadera cultura universal.

Capítulo VIII

EXPANSION DE EUROPA: COLONIZACION E IMPERIO

El cambio experimentado por Europa dentro del marco de la situación mundial durante los últimos cincuenta años ha causado inevitablemente una fuerte reacción contra el espíritu del imperialismo décimonónico. La idea de imperio ha venido a identificarse con la de opresión de los pueblos sometidos; la «carga del hombre blanco» se ha convertido en una frase irónica, y todo el desarrollo colonial ha pasado a considerarse una forma de explotación económica. Ahora bien; la fase imperialista de la cultura occidental no se limita a la segunda mitad del siglo XIX: ella fué la culminación de un movimiento más amplio que se remonta hasta fines de la Edad Media y que ha sido una de las principales fuerzas que han contribuído a la formación del mundo moderno. Por grande que sea nuestra censura moral del *homo europaeus* en sus relaciones con pueblos más débiles y primitivos, no podemos hacer caso omiso de las empresas positivas con las que ha cambiado la faz de la tierra y ha creado un nuevo mundo o incluso una serie de nuevos mundos. Esta cuestión tiene además una particular importancia para los pueblos de habla inglesa,

situados en el Viejo y en el Nuevo Mundo; pues mientras los Estados Unidos, que han llevado siempre la delantera en la denuncia del imperialismo y de la expansión colonial, constituyen el producto más típico de dichos movimientos, la Gran Bretaña fué la mayor potencia colonial del mundo y todavía actualmente debe su importancia internacional al hecho de ser un imperio.

Pero dejando de lado estas consideraciones, hay que reconocer que es imposible comprender la naturaleza del mundo moderno sin tener en cuenta el movimiento de expansión colonial de occidente, que transformó el cerrado marco continental mediterráneo de la cultura antigua y medieval en una cultura oceánica que ha unificado el mundo. Cualquiera que sea nuestro juicio moral sobre imperialismo, tenemos que aceptarlo—del mismo modo que la guerra y el estado—como un elemento constitutivo del mundo moderno. Aun cuando lo consideremos desde un punto de vista estrictamente ético, no podemos dejar de reconocer su carácter mixto. Como la cultura misma, ha sido inspirado conjuntamente por propósitos ideales y materiales y ha tenido un carácter tan misionero como conquistador. El imperialismo ha sacado a luz los mejores y los peores elementos de la cultura occidental .

Este doble carácter arranca de los mismos orígenes del movimiento imperialista en el último período medieval. Los grandes descubrimientos, que fueron el punto de partida de la expansión europea, estuvieron inspirados por una doble causa: por una parte, constituyeron un intento de liberar el comercio europeo del agarrotamiento ocasionado por la conquista del oriente

por los turcos; por otra, fueron una extensión y una continuación de las Cruzadas, que desempeñaron un papel tan importante en la historia de la Cristiandad medieval. Este segundo motivo aparece particularmente claro en la obra del príncipe Enrique de Portugal, el gran precursor de la era de los descubrimientos. Ante los reiterados fracasos de las Cruzadas, y especialmente ante los últimos esfuerzos portugueses en Marruecos, el príncipe Enrique concibió la idea de rodear al Islam por el flanco, mediante la exploración del Africa occidental y el establecimiento de un nuevo dominio cristiano en Guinea. La indomable persistencia con que llevó a cabo este objetivo concreto proyectó a Portugal hacia la ruta de los descubrimientos, que culminaron al fin con la circumnavegación del cabo de Buena Esperanza, en 1486, y con la apertura del camino de la India y el Lejano Oriente, en 1492. Los mismos motivos impulsaron a Isabel y Fernando a financiar el viaje de Colón, en 1492, y no tiene nada de accidental el hecho de que el descubrimiento de América fuera la consecuencia inmediata de la conquista de Granada, victoria que puso fin a la larga campaña de la reconquista española. Sin embargo, incluso desde un principio, el motivo económico tuvo un gran papel en este movimiento. El mismo Enrique el Navegante fomentó el comercio de esclavos africanos, y la famosa carta de Toscanelli al canónigo Fernán Martins, de Lisboa, que se dice sugirió a Colón la idea de su viaje a occidente, no está inspirada en ningún idealismo de cruzada, sino en el objetivo concreto de encontrar «un camino más corto que condujera al país de las especias».

Por consiguiente, el descubrimiento del Nuevo Mundo y la apertura de la ruta hacia la India fueron, a la

vez, el resultado del antiguo ideal medieval de cruzada y el del modernísimo interés mercantilista; y esta combinación de propósitos incongruentes caracteriza toda la historia del desarrollo colonial europeo. La conquista de América fué una labor de aventureros rapaces y de fervientes misioneros, parcialmente dirigidos por un gobierno lejano, que, a su vez, se encontraba dividido y defraudado por el conflicto sostenido entre su sentido de responsabilidad cristiana y su ansia de poder y riqueza. En conjunto, aquél fué el principal motivo que determinó las directrices de la política imperial. En efecto; las Nuevas Leyes de Indias, que expresan los principios y objetivos del Imperio español, manifiestan un elevadísimo concepto de responsabilidad por el bienestar de la población indígena y un gran interés por la creación de una sociedad y una cultura cristianas en el Nuevo Mundo.

Sin embargo, existía un abismo entre los elevados principios e ideales del gobierno de Madrid y Sevilla y los intereses y la conducta de los colonizadores, y, con el fin de fiscalizarlo, el gobierno estableció un elaborado mecanismo de control centralizado, a la vez costoso y molesto. El conflicto que había entre los legisladores y los eclesiásticos españoles que representaban al gobierno y la población colonial que tenía que realizar la labor de conquista y colonización, constituyó el punto flaco del imperialismo español y fué la causa primaria de su ruina. Además, los altos ideales del gobierno español no impidieron que éste se adjudicara gran parte de los beneficios de la empresa colonial. Los tesoros de las Indias, especialmente después del descubrimiento de las minas de plata de Potosí, en 1545, fueron la fuente principal de la hacienda española, utilizándose no para

el desarrollo del imperio colonial, sino para abastecer las necesidades bélicas de la metrópoli. De esta forma, el imperio americano se encontró siempre con escasez de hombres y dinero, y nunca pudo desarrollar el comercio y la industria que exigían sus recursos naturales.

El Imperio portugués adolecía de defectos parecidos. Su creación original fué un acontecimiento aún más notable que la conquista española de América, puesto que Vasco de Gama y Alburquerque tuvieron que vencer la resistencia de pueblos que poseían una elevada cultura y que en muchos aspectos estaban más adelantados que los mismos europeos. La conquista de los centros históricos del comercio oriental: Goa, Malaca y Ormuz, con pequeñas flotas que operaban a miles de millas de sus bases, fué un milagro de heroísmo y estrategia, inspirado en el mismo ideal de cruzada de Enrique el Navegante, ya que constituyó una ampliación de su proyecto de envolver al Islam por el flanco y crear un nuevo imperio cristiano en Oriente. Pero la distancia entre los principios y la realidad era aún mayor de la que había en el Imperio español, porque a Lisboa le resultaba mucho más difícil establecer un dominio efectivo a través de su inmensa cadena de posesiones, que llegaban desde el Africa occidental y el Brasil hasta la India y las Molucas. Los primitivos ideales nunca fueron olvidados por completo, y, en realidad, el Imperio portugués fué la vanguardia de la Cristiandad en el Asia oriental y abrió el camino a hombres como San Francisco Javier y San Juan Brito, que figuran entre los misioneros más grandes de todos los tiempos. Con todo, su fracaso fué igualmente visible, y el propio San Francisco Javier expresó su juicio sobre dichos ideales, cuando escribió al rey Juan III en estos términos: «La ex-

periencia me ha enseñado que Vuestra Alteza no tiene poder en la India para difundir la fe de Cristo, sino únicamente para llevarse todas las riquezas temporales de este país y disfrutar de ellas... Porque sé lo que pasa aquí, no tengo ninguna esperanza de que los mandatos y decretos enviados en favor de la Cristiandad se cumplan en la India, y, por consiguiente, estoy a punto de salir hacia el Japón para no perder más tiempo» (16).

En realidad, cualquiera que fueran los propósito del gobierno portugués, las fuerzas de que disponía eran demasiado escasas para realizar esta ingente tarea, y el esfuerzo para sostener las cargas del imperio agotaban los recursos físicos y morales de la nación.

Así, después de la unión de Portugal con España en 1580, se inició una rápida decadencia del poderío portugués, que, al final, perdió el dominio de los mares y de las rutas del comercio oriental en beneficio de los holandeses.

El Imperio colonial holandés se diferenció del de sus predecesores por su carácter puramente comercial. Las Provincias Unidas constituyeron el primer estado burgués de la Europa moderna. No le interesaban, por tanto, los antiguos ideales de cruzada contra los infieles ni la conversión de los paganos, sino los problemas prácticos del comercio y los dividendos. Su empresa ni siquiera fué un intento de dedicarse al negocio bajo el símbolo del pabellón nacional, porque la bandera holandesa era simplemente la enseña de las grandes compañías comerciales, como la de las Indias orientales, la de las Indias occidentales y demás. Pero esta misma limitación de objetivos favoreció la eficacia y adaptación

(16) *Monumenta Xaveriana*, 1, 507-512.

de los medios al fin. El desenfado con que los cruzados y conquistadores despilfarraron la sangre y los tesoros fué reemplazado por el cuidadoso cálculo de ganancias y pérdidas de los comerciantes. Es cierto que la Compañía de las Indias Orientales no fué menos cruel que sus predecesores españoles y portugueses en la explotación de la población indígena; pero nunca conquistó con fines imperialistas y jamás perdió un hombre o un navío sin que existiera una posibilidad de beneficio manifiesto para los accionistas.

El resultado fué que los holandeses llegaron a ser durante cierto tiempo los dueños del mar, situándose a la vanguardia del comercio y de la banca mundiales. En toda Europa, el sistema mercantil sustituyó al ideal de cruzada, constituyéndose en el primer motivo de la expansión colonial. Puesto que el poderío nacional dependía de su riqueza y ésta, a su vez, del comercio, el deber de todo político fué procurar que su estado adquisiese la mayor participación posible en el volumen del comercio mundial. Las colonias, las plantaciones y las factorías (17) fueron elementos tan importantes del poderío nacional como los ejércitos y las fortalezas, siendo una necesidad tan vital para un gobernante el hecho de vigilarlas y desarrollarlas, como para un estanciero cultivar su hacienda y atender a sus negocios. Por consiguiente, los estadistas y los economistas políticos de la época poseyeron un sentido tan arraigado de la primacía de los motivos económicos y de la necesidad de la competencia entre los estados, para la conquista de mercados internacionales, como lo tuvieron los capita-

(17) Establecimientos comerciales situados en territorio extranjero y mandados por un factor.

listas y economistas de la época siguiente en el proceso de la competencia y el dominio de los objetivos del lucro entre los individuos. En ambos casos, las consideraciones morales y religiosas perdieron importancia o se dejaron de lado, cediendo paso a un criterio puramente racional de ganancias o pérdidas económicas.

El espíritu del sistema mercantil estuvo representado casi totalmente por Holanda, donde los comerciantes y capitalistas eran a su vez los gobernantes del estado y todo el organismo social estaba dominado por objetivos económicos. Pero las otras potencias coloniales, especialmente Francia e Inglaterra, aceptaron los mismos principios y los aplicaron más sistemáticamente e incluso en mayor escala, como puede demostrarse, sobre todo, con la obra de Colbert, que fué el esquema de estructuración imperial más ambicioso que, basándose en principios mercantiles, ha concebido una inteligencia humana. Sus planes fracasaron, sin embargo, porque servía a un rey y a un estado que estaban más subordinados a ideales militares y religiosos que a motivos de carácter económico. Los intereses del Imperio colonial francés estuvieron siempre dominados por los de la política europea, proceso que llegó a su conclusión lógica cuando Napoleón vendió la Luisiana a los Estados Unidos por quince millones de dólares.

En este sentido, pues, no fué Francia, sino Inglaterra, la que sacó más provecho del ejemplo holandés, convirtiéndose en heredera del Imperio mercantil de Holanda. Pero el Imperio británico difería de aquél por su diversidad y por el carácter lento y experimental de su crecimiento. El gran instrumento de su desarrollo fué la Compañía Mercantil, oficialmente protegida, que se remonta hasta la creación de la Compañía de Rusia, en

1555, y tenía sus orígenes en la tradición de las últimas compañías del Medioevo, tales como la de los Aventureros Mercantes. Pero la gran innovación inglesa consistió en la utilización de compañías privilegiadas que ejercían una doble función colonizadora y comercial; de modo que, desde la fundación de la Compañía de Virginia, en 1606, y de la Compañía de la Bahía de Massachusetts, en 1629, las colonias de asiento desempeñaron el mismo papel en el desarrollo del imperio que las compañías de carácter estrictamente comercial, como la Compañía de las Indias Orientales, fundada en 1600, dos años antes que su gran rival holandesa. Las colonias de asiento ofrecían más puntos comunes con el sistema colonial español que con el holandés y, como en el primero, los motivos religiosos desempeñaban un importante papel en su historia. Es verdad que la actividad misional de los colonos ingleses fué débil e infructuosa; pero, como motivo de colonización, para éstos la religión tuvo más importancia que para ningún otro movimiento colonizador europeo (18). Sobre todo en Nueva Inglaterra—aunque ello no dejó de ocurrir en Maryland, Pennsylvania y cierta parte de Georgia—, las colonias inglesas se convirtieron durante el siglo XVIII en un refugio de minorías religiosas que buscaban su libertad, y a pesar de que no era muy grande la proporción de estos emigrantes idealistas con relación a la

(18) Esta influencia religiosa existió también en el imperio colonial francés, sobre todo en la fundación de Montreal, que constituye uno de los ejemplos más notables de idealismo religioso que se registran en la historia colonial. Además, el Canadá fué también escenario de la actividad misionera más heroica. Circunstancias históricas limitaron el éxito de estos dos movimientos.

población total, tuvieron mucha importancia en la formación del carácter de la sociedad colonial.

Sin embargo, las colonias de las zonas templadas, que eran las preferidas por la colonización europea, no fueron las más importantes desde el punto de vista de la política imperial. La teoría mercantilista no era partidaria de la colonización por sí misma; lo que le interesaba era el comercio, que, como escribía Defoe, constituía «la riqueza del mundo» y cuyos «fructíferos progenitores eran la manufactura y la navegación». Las colonias existían únicamente para aumentar la riqueza de la nación, mediante el acrecentamiento del comercio, y las leyes del comercio y de la navegación tenían que reprimir toda suerte de competencia entre la colonia y la metrópoli. Por consiguiente, el mercantilismo tendía a favorecer el establecimiento de colonias tropicales cuyos productos no compitieran con los de la madre patria o con establecimientos comerciales como el de la Compañía de las Indias Orientales, que aumentaban directamente la participación inglesa en el comercio mundial. Así, el imperio se concibió como una vasta empresa comercial que llegara a absorber la mayor cantidad de riqueza posible y empleara al mayor número posible de navíos y súbditos británicos. Pero como sucedió que estas ideas fueron también compartidas por otras potencias coloniales, especialmente por Holanda y por Francia, se llegó a una competencia comercial intensa y a la áspera lucha por el poderío colonial marítimo, que caracterizó la segunda mitad del siglo XVII y todo el siglo XVIII. Al mismo tiempo, ello condujo a los grandes «intereses» comerciales constituídos por las plantaciones de azúcar de las Indias occidentales, el comercio de esclavos del Africa occiden-

tal y la Compañía de las Indias Orientales, que ejercieron una influencia poderosa, aunque nociva, sobre la política inglesa.

Durante siglo y medio el imperialismo occidental adquirió la mala reputación que ya no conseguiría atenuar, y que impregnó de un espíritu de explotación y lucro la expansión de la cultura de occidente. Como escribe sir Charles Lucas: «Lo que mató el antiguo Imperio fué el predominio del comercio en la forma más depravada, insolente e impía, que se regocijaba en la espantosa maldad del tráfico de esclavos, e inyectaba veneno en el corazón del Imperio, desde occidente, debido al interés por las Indias occidentales, y desde oriente, a causa de los ricachones... En el transcurso de la fricción y la lucha que escindió el Imperio en dos bandos, existían acá y allá otros muchos y grandes objetivos para la Gran Bretaña; pero, detrás de todos ellos, había el agravante fundamental de que los propósitos del Imperio habían sido pervertidos por el comercio; de que el comercio, llevado a un desarrollo odioso, llegó a hacer sospechar del genio inglés, que se lanzó a formar nuevos hogares y a llevar sus libertades a través de los océanos, acallando la llamada de la religión» (19).

Sin embargo, ya en el siglo XVIII aparecen indicios, y algo más que indicios, de una reacción moral.

El triunfo que la Gran Bretaña obtuvo sobre sus rivales en el conflicto colonial al terminar la Guerra de los Siete Años (1756-63) no significa una victoria

---

(19) SIR CHARLES LUCAS, K. C. B., K. C. M. G.: *Religion, Colonization and Trade: The Driving Forces of the Old Empire* (Religión, colonización y comercio: fuerzas impulsoras del antiguo Imperio), 1930, págs. 74-75.

de los ideales mercantilistas. Al contrario, dicho triunfo fué seguido de una serie de alteraciones que transformaron el carácter del Imperio y las bases ideológicas de la política colonial. Por un lado, la conquista del Canadá liberó a las colonias inglesas de Norteamérica de la necesidad de depender del apoyo militar de la metrópoli y acentuó la divergencia entre sus intereses económicos y la política mercantil británica, proporcionándoles así tanto el motivo como los medios para afirmar su independencia. Por otra parte, el triunfo obtenido sobre los franceses en la India obligó a la Gran Bretaña a abandonar los limitados objetivos comerciales de la antigua Compañía de las Indias Orientales y a aceptar una mayor responsabilidad en el gobierno de los vastos territorios y pueblos orientales. Al mismo tiempo, los principios económicos en los que descansaba el antiguo sistema colonial fueron descartados por los fisiócratas en Francia y por Adam Smith y sus seguidores en la Gran Bretaña, siendo sustituídos por la nueva filosofía del liberalismo económico, que enseñaba que la riqueza de las naciones se basaba en la libertad mercantil, en la libertad de la iniciativa individual y la competencia y en la abolición de las antiguas leyes restrictivas del comercio y la navegación. Este movimiento de liberalismo económico fué acompañado y, hasta cierto punto, estuvo relacionado con el movimiento general de reforma humanitaria que motivó una fuerte reacción contra los abusos morales del antiguo sistema, sobre todo contra el comercio de esclavos y la opresión de los pueblos sometidos. En el continente, esta reacción se expresó en

obras como la *Historia de las Indias* (20), del abate Raynal, que alcanzó una enorme popularidad, y, finalmente, en el idealismo liberal del período revolucionacio. En Inglaterra se presentó asociada al renacimiento religioso de fines del siglo XVIII, fructificando en movimientos populares en favor de la reforma humanitaria práctica, de los cuales el más famoso fué la cruzada contra la esclavitud y el trato de esclavos. Todavía más importante, aunque más pausada en sus efectos, fué la fundación de las misiones protestantes, que estaban destinadas a ejercer sobre el Imperio británico del siglo XIX una influencia tan grande como la que ejercieron durante el siglo XVI las misiones católicas en los imperios español y portugués.

El último efecto que ocasionaron estos cambios fué la transformación del carácter del imperio y el espíritu de su política. Por una parte, los hombres perdieron la fe en las doctrinas económicas mercantilistas en las que se había cimentado el antiguo Imperio; por otra, nacieron nuevos ideales religiosos y humanitarios y se adquirió un sentido mundial de misión que atrajeron especialmente a la nueva clase media, que progresivamente iba conquistando un lugar importante en la vida social e intelectual inglesa.

---

(20) *Histoire philosophique et politique des établissements des européens dans les deux Indes.* Amsterdam, 1770, 4 volúmenes. Traducción inglesa, 1776. Obra de colaboración que debió mucho a Diderot y Holbach. A pesar de los esfuerzos de la censura para suprimirla, se esparció por toda Europa en multitud de ediciones y traducciones, siendo una de las obras de propaganda enciclopedista que más éxito tuvieron. El autor empleó parte de sus beneficios en la fundación de premios para discutir si el descubrimiento de América había sido una desgracia para Europa.

Pero estas alteraciones ejercían influencias muy a largo plazo. La causa inmediata de la transformación del imperio fué la tremenda prueba de las guerras de las revoluciones francesa y americana, que duraron, con alguna interrupción, cerca de cincuenta años. A lo largo de este período, el objetivo principal no fueron los intereses comerciales, sino el poderío naval y militar. Canadá se convirtió en el refugio de los emigrados de los Estados Unidos, los leales del Imperio Unido (the United Empire Loyalists); Nueva Gales del Sur se fundó como colonia penitenciaria, y Wellesley estableció un nuevo imperio en la India. Al mismo tiempo se hundían los antiguos imperios coloniales. La Compañía Holandesa de las Indias Orientales tocaba a su fin y el Imperio colonial francés se liquidaba, mientras el Imperio español, el primero, el mayor y más antiguo de todos, se encontraba en su lecho de muerte.

Todo favoreció, por tanto, a la expansión del poderío colonial británico, y en realidad fué en este período cuando el antiguo sistema colonial se transformó en un imperio mundial, basado en el control de los mares, y se extendió desde Africa a Malaya y desde Terranova a Nueva Gales del Sur. Pero en este nuevo imperio, las colonias de asiento, con sus instituciones gubernamentales propias, desempeñaron un papel escaso o nulo. Ni los reformadores humanitarios ni los soldados simpatizaban mucho con los colonos. En este aspecto, Wellington, que tanto se destacó en la formación y gobierno del nuevo imperio, constituye un ejemplo característico, pues a pesar de su firme lealtad hacia la tradición imperial, tenía muy poca simpatía por los colonos británicos y siempre se opuso firmemente

a que se estableciera un núcleo de europeos entre la población indígena. Como escribió una vez a Charles Wynne: «Uno no se da cuenta aquí [en Inglaterra] de la fragilidad de carácter del europeo—particularmente del inglés—, y de las consecuencias que ello tiene en todas las coyunturas de la vida. Tenga usted en cuenta que, con toda nuestra civilización y a pesar de las ventajas de que gozamos, somos la nación de Europa menos disciplinada y quienes menos confianza merecemos puestos en la coyuntura de carecer del fuerte brazo de la autoridad y de la ley» (21).

Durante el medio siglo que se interpone entre la pérdida de las colonias americanas y el proyecto de reforma electoral *(Reform Bill,* 1782-1832), este ideal del «fuerte brazo de la autoridad y de la ley» constituyó el espíritu dominante de la organización del imperio. Fué un imperio naval y militar, gobernado por soldados, como Carleton y Prevost, en el Canadá; Cornwallis y Hastings, en la India; D'Urban y sir Harry Smith, en el Africa del Sur; Maitland—«el rey Tom»—, en Ceylan y el Mediterráneo, y Macquarie, Gipps y Arthur, en Australia. Este predominio militar se demuestra con el hecho de que el departamento colonial estuvo agregado al Ministerio de la Guerra durante todo este período hasta 1854.

Sin embargo, esto no impidió que los nuevos movimientos humanitario y religioso influyeran en la política colonial. En realidad, nunca ha existido una época en la que el idealismo religioso haya desempeñado un papel tan importante en el desarrollo del imperio. Ello

(21) Carta dirigida al Hon. C. Wynne, 11 de nov. de 1826. *Despatches,* 3.ª serie, vol. III, pág. 450.

fué debido, sobre todo, a la acción de un grupo de evangelistas, eficaz y entusiasta, conocido con el nombre de Secta Clapham, que estaba dirigido por Wilberforce y Henry Thornton, y en el que se incluían hombres como el viejo James Stephen y el viejo Charles Grant, Zachary Macauley, John Shore y Edward Eliot. Aunque el interés fundamental de este grupo fué la supresión del comercio de esclavos y la abolición de la esclavitud, demostró asimismo un acusado interés por la expansión de la Cristiandad y por la protección de los pueblos indígenas de la explotación de los europeos. Todos ellos fueron hombres de negocios; la mayoría, miembros conservadores del Parlamento, que estaban en estrecha relación con los gobiernos de Pitt y Liverpool; mientras algunos de ellos tuvieron cargos de responsabilidad en el gobierno del imperio, como Charles Grant, que fué presidente de la Compañía de las Indias Orientales; sir John Shore, gobernador general de Bengala, y Zachary Macauley, fundador y primer gobernador de Sierra Leona, la primera colonia inglesa de Africa. Pero quizás su mayor contribución al desarrollo del imperio la llevaron a cabo, en la generación siguiente, sus propios hijos, como el joven Charles Grant, secretario de Colonias desde 1835 a 1839, y, sobre todo, el joven James Stephen (1787-1859), que, desde los bastidores, ejerció durante más de una generación una verdadera influencia en el Ministerio de Colonias e hizo más que nadie para determinar el carácter y reorganizar la administración del nuevo imperio durante el período crucial de su desarrollo.

James Stephen era un hombre dotado de gran integridad, elevados ideales y una enorme capacidad de trabajo; pero no era imperialista. Consideraba el impe-

rio como una carga que era necesario soportar para servir a la humanidad y a la cultura cristiana más que como un instrumento de expansión y poderío nacional. Pero, a pesar de que él creía en «the White Man's Burden», la carga del hombre blanco, no confiaba en las facultades de los blancos para colonizar y estructurar un imperio, a no ser que estuvieran controlados por el «fuerte brazo de la autoridad y de la ley».

En este punto no fué tan lejos como los caudillos oficiales del movimiento humanitario, sir T. F. Buxton, o los misioneros al estilo del doctor Philip, que ejercieron una considerable influencia sobre la política gubernamental durante los años 1830-40. Ellos fueron los responsables del informe del Comité Elegido para el Trato de los Aborígenes (1837), que constituye quizá la denuncia más severa que jamás haya publicado un gobierno europeo contra los perjuicios ocasionados por la colonización europea. Es también la más notable expresión de idealismo religioso que inspiró a la Secta Clapham y al movimiento evangélico de reforma humanitaria, ya que fundamenta sus advertencias en consideraciones puramente teológicas. «El Imperio británico —declara—ha sido señaladamente bendecido por la Providencia, y la distinción, la fuerza, la riqueza, la prosperidad, las ventajas intelectuales, morales y religiosas alcanzadas constituyen sobrados motivos para mostrar una especial obediencia a las leyes de Aquel que rige los destinos de las naciones. Todos estos bienes nos fueron concedidos para alcanzar un fin más elevado que la prosperidad comercial y la fama militar... El que hizo a la Gran Bretaña lo que es, nos exigirá cuentas de cómo hemos empleado la influencia que nos legó al tratar con los salvajes incultos e indefensos, preguntándonos si la

nación se ha empeñado en apoderarse de sus tierras, en exterminar a la población y en trasplantar daños desconocidos y mayor degradación por las regiones más remotas de la tierra, o si, por el contrario, hemos corregido su ignorancia en la medida de lo posible, y si les hemos atraído para proporcionarles la oportunidad de hacerles copartícipes de la cultura, el comercio lícito, la conciencia y la fe, con las que la bondadosa Providencia se complugo en bendecir a nuestro país» (22).

El informe se refería principalmente a las condiciones de vida en Africa del Sur, pero también incluía a Nueva Zelanda, Australia y el Pacífico, y en cada caso se llegaba a la conclusión de que la causa de los aborígenes constituía una responsabilidad que no podía confiarse con seguridad al colono europeo, y que, en tanto fuera posible, el país debía dejarse a los naturales, y éstos a los misioneros, para que «realizaran planes que favorecieran su progreso social y político».

Los misioneros, sin embargo, no se encontraban en situación de llevar a cabo semejante función de una manera efectiva. Todas las sociedades misionales británicas eran recientes (23), sus misioneros procedían en su mayoría de origen humilde, carecían de una firme educación, y eran completamente incapaces de enfrentarse con los complejos problemas que surgían del choque de culturas y de las reacciones de las sociedades tribales frente al cambio religioso y económico. Es verdad

(22) BELL AND MORRELL: *British Colonial Policy 1830-60. Select Documents* (Política colonial inglesa 1830-60. Documentos escogidos), pág. 546.

(23) La Sociedad Misional Anabaptista se fundó en 1792, y la Sociedad Misional Escocesa, la Sociedad Misional Londinense y la Sociedad Misional Eclesiástica pertenecen a la misma década.

que algunos de ellos fueron hombres de un carácter extraordinario, como William Carey (1761-1834), el zapatero anabaptista del lugar, que marchó a la India en 1792 como fundador de la empresa misional británica; John Williams (1796-1839), mecánico londinense, que consiguió tan señalado éxito en el Pacífico; y Robert Moffat (1795-1883), que dedicó toda su vida al servicio de los bechuanas y otros pueblos aborígenes de Africa del Sur. Pero no es sorprendente que su defensa de la causa de los pueblos sometidos, y todavía más la propaganda de sus partidarios en Inglaterra, representada por el Exeter Hall (24), motivara la hostilidad más feroz de los otros partidos interesados—los boers del Africa del Sur, los colonos de Nueva Zelanda, los comerciantes del Africa occidental y el Pacífico y los plantadores de las Indias occidentales.

En esta situación, caracterizada por un gobierno autoritario, una opinión pública humanitaria y una población colonial descontenta, surgió un nuevo movimiento de reforma colonial, acaudillado por Charles Buller, Gilbert Wakefleld y sir W. Molesworth. Era tan hostil al autoritarismo del Ministerio de Colonias como al humanitarismo del Exeter Hall, y estaba inspirado por los ideales isabelinos, o más bien jacobinos, de las plantaciones por compañías oficialmente autorizadas, y en la creación de una nueva Bretaña más allá de los mares. Su importancia se debe, más que al plan sistemático de colonización de Wakefield, que únicamente se rea-

(24) Edificio situado en la Strand, de Londres, y abierto en 1831 para albergar reuniones religiosas y filantrópicas. Fué durante muchos años el centro de reunión de la Young Man's Christrian Association (Asociación Cristiana de Jóvenes). (*Nota del traductor.*)

lizó satisfactoriamente en el caso del establecimiento de Canterbury en Nueva Zelanda, a la renovación del interés que supo suscitar por el tema de la emigración y los establecimientos de ultramar, y por su actitud optimista respecto del imperio y la expansión colonial. Los reformadores coloniales no fueron imperialistas según el concepto de finales del siglo XIX. Entre ellos existían liberales como Molesworth y Grote, que consideraban el gobierno colonial autónomo como el primer paso hacia la total independencia, y que concebían la expansión británica, no en el sentido de la Roma imperial, sino siguiendo el modelo griego de un enjambre de comunidades libres, que reproducirían la estructura de la sociedad metropolitana en un nuevo ambiente. No obstante, con su creencia en el genio colonial de la raza anglosajona y en las ilimitadas posibilidades de expansión mundial, ellos fueron los creadores de la *mística* del imperialismo británico del siglo XIX.

Existe, en efecto, mayor afinidad de la que se cree entre el imperialismo inglés del siglo XIX y la tradición liberal. Lord Durham, el protector de los reformadores coloniales, cuyo plan de desarrollo constitucional del Canadá representó el preludio de la restauración de los gobiernos coloniales autónomos, fué, sin embargo, uno de los más destacados radicales de su tiempo. Y los continuadores de la labor de reforma colonial en la generación siguiente, como Dilke y Seeley, que tanto hicieron por popularizar la idea de imperio, también fueron liberales. Pero, al mismo tiempo, la corriente dominante de la opinión liberal permaneció indiferente a la colonización y consideró el imperio como una carga (25). La

(25) Como declaró John Bright en una ocasión, en relación al Africa occidental: «Toda nueva anexión de territorio signi-

reacción frente a las ideas mercantilistas alcanzó su punto culminante a mediados del siglo XIX con la abolición de las leyes de cereales, en 1846, y las leyes de navegación, en 1849, y, a partir de entonces, durante un período de veinte años, el liberalismo inglés estuvo dominado por la idea de libertad de comercio universal y del mercado libre. Pero este movimiento, a pesar de su ideología cosmopolita, estaba íntimamente relacionado con el desarrollo imperial. El nuevo imperio que se había formado durante las guerras napoleónicas, con su control de los mares y su red de bases estratégicas, proporcionó la estructura política en la que se cimentó la expansión comercial de Inglaterra durante el siglo XIX. La extensión de este sistema, con el establecimiento del puerto franco de Singapore, en 1819; la anexión de Hong-Kong, en 1842, y de Aden, en 1837-39, aseguraba el control de la gran ruta comercial del Asia y el desarrollo del comercio británico con China. El carbón, la maquinaria y los vapores británicos fueron los factores ordinarios en los cuales se apoyó la expansión del imperio británico y el desarrollo de su mundo mercantil. Para la mayoría de los ingleses, el imperio significaba un sistema de seguridad organizado, en el cual el accionista, el comerciante, el cultivador, el explorador y el misionero podían realizar libremente sus múltiples actividades. Y puesto que este nuevo sistema no se basaba en principios de monopolio comercial, sino en la extensión del comercio mundial, ya no existía conflicto alguno entre el idealismo económico del comercio libre y las realidades políticas de dirección imperial. Los victorianos creyeron con toda sinceridad que la apertura

fica una nueva carga para la Gran Bretaña e Irlanda. Nos hacemos con la carga y encima pagamos por ello.»

del mundo al comercio europeo constituía tanto un deber moral como una ventaja económica, cosa que se observa en los escritos de algunos misioneros del siglo XIX, como, por ejemplo, John Williams, en el Pacífico, y David Livingstone, en Africa. Livingstone, sobre todo, estaba convencido de que el único medio de acabar con el comercio de esclavos era abrir las puertas de Africa al comercio británico y a las misiones cristianas, y como estas dos fuerzas requerían paz y seguridad para su desarrollo, se transformó en un partidario y un introductor de la expansión imperial. Para hombres como Livingstone, la expansión del imperio significaba la extensión de la Cristiandad, y aún creían que la cultura europea, con todos sus defectos e injusticias, representaba la forma más elevada de cultura humana, en la cual se apoyaban todas las esperanzas mundiales de libertad y progreso (26).

En la segunda mitad del siglo XIX, toda la situación se alteró al extenderse al mundo colonial las rivalidades nacionales de Europa. El idealismo cosmopolita de los partidarios del comercio libre fué sustituído por el nacionalismo económico, que encontró su primera expresión en el *Sistema nacional de política económica* (1884), de Friedrich List, que, en efecto, fué una nueva versión de las antiguas doctrinas mercantilistas, adaptadas a las necesidades del industrialismo moderno. Este neomercantilismo condujo a la contienda para la adquisición de territorios coloniales como fuente de materia prima, y fué el causante de algunos de los rasgos más desagradables del moderno imperialismo europeo. Originaria-

(26) Véanse sus conclusiones en *Journeys and Researches in South Africa* (Viajes y exploraciones en el Africa del Sur), cap. XXXII, 1857.

mente, el imperio británico no fué responsable de este desarrollo, que de hecho produjo sus peores frutos en aquellas regiones que no fueron objeto de reparto por parte de ninguna de las grandes potencias, como la tierra de nadie de Putumayo, en América del Sur, y, sobre todo, el Estado Libre del Congo, que se fundó bajo los auspicios humanitarios de la Asociación Internacional para Suprimir el Tráfico de Esclavos. Sin embargo, tanto el nuevo imperialismo como el nuevo mercantilismo produjeron inevitablemente una fuerte reacción en la política imperial británica, y, en gran parte, motivaron la transformación de la prudente actitud paternal de sir James Stephen en el imperialismo expansionista de Joseph Chamberlain.

Chamberlain, como Durham y los reformadores coloniales, era radical por tradición y tenía una simpatía mayor de la que hubiera profesado ningún secretario de Colonias anterior a él por los intereses de las colonias y por el deseo que éstas sentían de lograr su independencia dentro del imperio. Pero, como hombre de negocios, comprendía también las fuerzas económicas que actuaban detrás del nuevo imperialismo de las potencias continentales, dándose cuenta de la responsabilidad que tenía la Gran Bretaña en el desarrollo económico de sus propias posesiones coloniales, a las cuales consideraba como «un estado sin desarrollar».

Entonces, por primera vez, el gobierno imperial empezó a tomar parte activa en el desarrollo de las colonias de la corona, mediante ayuda financiera directa, construyendo ferrocarriles y, sobre todo, subvencionando los trabajos de medicina tropical y la investigación científica, sin lo cual era imposible el progreso. Esta política se llevó a cabo de completo acuerdo con los

viejos ideales humanitarios de la misión civilizadora del imperio, que por esa fecha habían sido contrarrestados por las teorías económicas imperantes del *laissez faire*, que desaconsejaban toda especie de intervención oficial en los asuntos económicos.

A partir de entonces, las ideas de Chamberlain referentes a la doble responsabilidad del imperio por el bienestar de la población indígena y por el desarrollo de las posibilidades económicas de los territorios dependientes continuaron siendo las piedras angulares de la política imperial británica. Sin embargo, no fué éste el caso en lo que respecta al nacionalismo militante del período de Chamberlain ni a su más ambicioso sueño de unificación del imperio como «una federación de la raza británica», basada en un sistema neomercantilista que económicamente se bastara a sí mismo. Pues estas ideas estaban en pugna con el humanitarismo religioso y con el liberalismo económico, que desempeñaron un papel tan vital en la expansión colonial británica durante el siglo XIX, y este conflicto ideológico fué la causa de la reacción política que provocó la derrota de Chamberlain y de sus partidarios en 1906. Porque aunque el antiguo espíritu evangélico, que había sido tan fuerte durante el período victoriano y había inspirado a forjadores del imperio del tipo de Gordon, los Lawrences y sir George Gray, constituía en la actualidad una fuerza en decadencia, el humanitarismo liberal de un carácter más secular aún era fuerte y se mostraba más firmemente opuesto al nacionalismo militante y al imperialismo expansionista que el antiguo humanitarismo religioso, que había tenido plena conciencia de las responsabilidades imperiales de la Gran Bretaña. Por otra parte, la nueva ideología imperialista, que encontró su expresión lite-

raria en la obra de Rudyard Kipling, era demasiado ruda y agresiva para atraerse las simpatías de los amplios sectores de la clase media, educados en las tradiciones del liberalismo gladstoniano. Es verdad que el ideal imperial de Kipling era menos patriótico y aun quizás menos nacionalista de lo que generalmente se cree. Basta leer su *Recessional* para comprobarlo (27). El verdadero héroe de Kipling no es el militar, sino el técnico, los ingenieros y los constructores de puentes, los servidores anónimos y olvidados de la cultura. Esto está suficientemente claro en *The White Man's Burden* (La carga del hombre blanco), composición que no tiene nada que ver con el Imperio británico, sino con la empresa de los Estados Unidos en las Filipinas:

> *Aceptar la carga del hombre blanco*
> *no es un desagradable decreto real;*
> *pero el afán de siervos y braceros*
> *es el eco de todo lo humilde.*
> *No entraréis en nuestros puertos*
> *ni pisaréis nuestros caminos:*
> *construídlos con vuestros vivos*
> *y trazadlos con vuestros muertos.*

No obstante, la equivocación popular respecto de los ideales de Kipling es una demostración de que el nuevo imperialismo despertó desconfianzas; las cuales no dejaban de ser justificadas, en el sentido que constituían la expresión de una nueva forma de mercantilismo que consideraba, en primer lugar, al imperio como una

(27) E. HALÉVY describe este poema como «una nueva meditación alrededor de la fragilidad de los imperios» (*Histoire du Peuple Anglais*, epílogo, I, 38).

fuente de dividendos y suponía los mismos peligros de explotación económica que habían caracterizado al antiguo mercantilismo. El concepto que Chamberlain tenía del imperio, como «un estado no desarrollado», estaba indudablemente expuesto a ser víctima de abusos en ese sentido, como también lo estuvo el sistema de las compañías concesionarias oficialmente autorizadas. Afortunadamente, sobre el terreno, los colonizadores tenían de ordinario ante la población indígena un sentido de responsabilidad moral superior al de los políticos, y sirviendo a estas compañías fué como la nueva generación de administradores imperiales, tales como lord Lugard, realizó su aprendizaje.

Visto en conjunto, el movimiento imperialista de fin de siglo ofrece una extraña mezcla de los elementos más diversos: idealismo romántico y craso materialismo, política de gran visión y búsqueda miope de beneficios. Pero, a pesar de todos sus defectos, y no obstante su fracaso por no llevar a cabo el programa completo de federalismo imperial y de suficiencia económica de Chamberlain, dicho movimiento representa, sin duda alguna, un momento crucial en las relaciones entre la Gran Bretaña y el Imperio, sobre todo en el caso de las colonias autónomas, que en esta ocasión se situaban en la pista oportuna para conseguir la nacionalidad independiente.

Con ello se creó una nueva conciencia y un nuevo sentido de solidaridad imperial que preparó el camino para el despertar del tercer Imperio británico, tan distinto del segundo Imperio del siglo XIX, como éste lo fué del primero, que terminó con la revolución norteamericana. El nuevo imperio consiguió su forma cons-

titucional en la Conferencia imperial de 1917, que afirmó «el pleno reconocimiento de los dominios como naciones autónomas de la Conmmowealth imperial, y de la India, como una importante parte de la misma», principio que se incorporó en el Estatuto de Westminster, de 1931. A primera vista este principio era incompatible con todas las tradicionales ideas de imperio y de soberanía imperial, y, por tanto, significaba la creación de un nuevo tipo de organismo político diferente de los que habían existido anteriormente. Esto fué reconocido por el general Smuts, uno de los principales artífices del nuevo sistema, en el discurso que pronunció ante las cámaras del Parlamento británico después de la Conferencia imperial de 1917. «Me parece—dijo Smuts—que la expresión imperio es equívoca, porque hace que la gente crea que constituímos una comunidad a la que la palabra *imperio* se le puede aplicar con toda propiedad. Alemania es un imperio. Roma fué un imperio. La India es un imperio. Pero nosotros somos un sistema de naciones. No somos un estado, sino una comunidad de estados y naciones. Este conjunto es mayor que ningún imperio que haya existido, y al usar esta antigua expresión ocultamos, en realidad, el hecho capital de que nuestra situación es diferente y de que no somos un estado, ni una nación, ni un imperio, sino todo un mundo formado por nosotros mismos, consistente en una multiplicidad de naciones, estados y comunidades que se hallan agrupados bajo una sola bandera.»

Se puede no estar de acuerdo con la terminología de Smuts, pero no hay duda de que tenía una visión general precisa del carácter del Imperio británico en su forma final. Este venía a ser una sociedad pluralista de

una naturaleza más amplia y más elástica que ninguna de las que hasta entonces habían existido. Era, a la vez, una jerarquía de sociedades y una federación de federaciones en la cual pueblos de toda clase podían desarrollar libremente sus instituciones y su propia conciencia nacional, conservando a la vez una ciudadanía común y un común sistema legislativo y de mutua defensa. La fuerza de este sistema consiste en que proporciona un armazón político dentro del cual ciertas comunidades de cualquier grado de cultura y desarrollo pueden coexistir pacíficamente y desarrollar progresivamente sus instituciones representativas hasta conseguir la categoría de nacionalidad autónoma. Su debilidad radica en carecer inevitablemente de la inteligencia y voluntad únicas que han facilitado a los imperios militares del pasado y a los estados totalitarios actuales la concentración de sus fuerzas en un solo objetivo. Ya hemos visto lo que decía Burke: «El estado británico es sin disputa el que persigue la mayor variedad de fines y el que está menos dispuesto a sacrificar ninguno de ellos por el otro o por el conjunto.» Y si comparamos el Imperio y la Commonwealth británicos con el estado y el Imperio soviéticos resulta más verdadero aún que cuando el primer Imperio británico se comparó con la dictadura jacobina. Pero, a pesar de esta debilidad, en cada una de sus fases el Imperio británico ha resistido más victoriosamente las conmociones de la guerra que los imperios rivales, que fueron al mismo tiempo más rígidos y más frágiles.

Pero ¿puede continuar sobreviviendo en las alteradas condiciones de una época en la que Europa ya no es el centro de la cultura mundial y cuando la misma

Gran Bretaña ha perdido el dominio de los mares y el control económico del mercado mundial? ¿Es cosa inevitable o conveniente que la Commonwealth británica de Naciones Unidas—como la llamó sir Robert Borden—desaparezca y se vea absorbida por la organización completamente internacional de las Naciones Unidas? Pero si esto ocurriera, no significaría el fin del imperialismo, sino que significaría sencillamente que el único experimento del imperialismo liberal, el único imperio que ha encontrado el medio de transformar sus provincias y dependencias en comunidades autónomas y finalmente en naciones libres ha sido reemplazado por un tipo de imperialismo mucho más rígido y despiadado, que se interesa más por el poderío del fuerte que por los derechos e intereses del débil. Pues, aunque la era de la expansión europea haya terminado, las fuerzas económicas y científicas por ella creadas continúan actuando y unificando cada vez más al mundo y aumentando la presión de los estados superiormente organizados sobre los pueblos más atrasados y las regiones de cultura más rudimentaria. Por tanto, el peligro de una explotación colonial persiste, aunque se presente con distintos nombres, y existe todavía la necesidad de que alguna potencia venga a regular el proceso de este desarrollo y se sitúe entre los pueblos más débiles y sus explotadores.

En esta época actual de potencias masificadas y totalitarias y de intensas animosidades raciales y nacionales, el Imperio británico representa un elemento de moderación y cordura, que el mundo necesita más que nunca. Pero no puede llevar a cabo esta función si sólo constituye un sistema estático de tradiciones históricas y de formas constitucionales como el Sacro Imperio romanogermánico. Unicamente puede justificar su existencia en

cuanto sea vínculo de dinámicas fuerzas espirituales. En el siglo XIX, el idealismo humanitario de la Cristiandad Evangélica, que inspiró la cruzada contra la esclavitud y concedió a los victorianos su sentido de misión y responsabilidad mundial, fué el elemento que proporcionó esta fuerza impulsiva. Pero hoy, a la decadencia de la fe religiosa ha seguido la decadencia del idealismo liberal, de forma que los británicos, como los demás pueblos de la Europa occidental, se encuentran con una triste herencia de esperanzas perdidas y de abatidos ideales. ¿Será posible que las recientes democracias de ultramar aporten nuevas fuerzas espirituales en ayuda de la cultura occidental? Porque sólo de este modo se justifica el concepto de la Commonwealth como asociación orgánica de pueblos libres. El lazo de intereses comunes no basta para mantener la unidad de un organismo tan vasto como complejo. Requiere también el vínculo de un objetivo común que sea lo suficientemente recio para superar las fuerzas divergentes del interés económico y los sentimientos nacionales y raciales. En las condiciones en que se halla en la actualidad la cultura occidental, la necesidad de un ideal colectivo es evidente; pero es todavía demasiado pronto para decir si la ampliación del Imperio británico en una superior comunidad mundial de pueblos libres favorecería el desarrollo de semejante objetivo general o si la mentalidad y la voluntad comunes de la sociedad imperial se perderá paulatinamente en un caos de encontrados intereses nacionales.

Capítulo IX

EXPANSION DE EUROPA: EL NUEVO MUNDO AMERICANO

De todas las empresas de la expansión europea, sin duda la más importante es la creación de los Estados Unidos. Cuanto mayor ha sido la decadencia de Europa como centro de poder y de organización económica mundial, tanto más se ha levantado el prestigio de los Estados Unidos; hasta el punto de que la existencia de la Europa occidental depende cada día más de la fuerza económica y militar de Norteamérica. Es más; este país no sólo es esencial para la existencia de Europa, sino que constituye también una parte imprescindible de la cultura de occidente, sin la cual apenas se puede concebir que dicha cultura sobreviva. Sin embargo, aunque forme parte de la tradición occidental, no constituye una parte de Europa, y el hecho de dejar de observar esta diferencia ha sido causa de un sin fin de incomprensiones.

Porque la cultura de los Estados Unidos tiene un doble carácter. De un lado, representa una extensión de la cultura europea hacia occidente; del otro, constituye la cultura de un nuevo mundo: un mundo firmemente

consciente de su personalidad y que se siente separado y distinto del viejo; no sólo ya del mundo asiático, sino del europeo e incluso de la Europa occidental. Este doble carácter está profundamente arraigado en la historia norteamericana: en realidad, puede casi considerarse como la raíz de su historia.

A primera vista, la colonización inglesa de Norteamérica todavía parece más estrictamente limitada a la ampliación de una economía nacional europea que la conquista española de Méjico y América del Sur, que estaba inspirada por ideales de cruzada y de misión; porque las plantaciones inglesas de Norteamérica fueron originariamente aventuras comerciales, costeadas y dirigidas por compañías del mismo tipo que la Compañía de Levante y la Compañía de las Indias Orientales. Sin embargo, casi desde un principio, este desarrollo tan poco prometedor fué acogido y transmitido por las fuerzas religiosas revolucionarias que despertaban en la Inglaterra del siglo XVII. El primer establecimiento de Nueva Inglaterra se formó por un grupo de idealistas puritanos, dirigidos por William Brewster y William Bradford, y fué sostenido económicamente por una pequeña compañía en la que habían adquirido acciones. Pero, antes de que desembarcaran en Plymouth, en las orillas de la bahía de Massachusetts, firmaron un pacto que representaba un verdadero contrato social, constituyéndose en un «cuerpo civil y político», y prometiendo obediencia a las leyes justas y equitativas que se consideraran oportunas y convenientes para el bien general de la colonia.

Este convenio fué concebido meramente como una aplicación práctica o como una ampliación de la idea de la alianza eclesiástica, que fué una característica del

movimiento puritano: «Una alianza visible, un acuerdo o asentimiento mediante el cual los hombres se otorgan al Señor para la observación de los mandatos de Cristo en el seno de la misma comunidad.» Sin embargo, ello fué el germen de la democracia norteamericana y el punto de partida de un tipo de desarrollo colonial completamente nuevo. Es verdad que la colonia de Nueva Inglaterra no se debió principalmente al pequeño grupo de peregrinos de Plymouth, sino a la grande y opulenta colonia que se estableció diez años más tarde en Salem y Boston. Esta fué obra de una nueva entidad, la Compañía de la Bahía de Massachusetts, que disfrutaba de privilegios como la de Virginia y tantas otras. Pero se distinguía de todas las anteriores empresas capitalistas de esta clase en que los principales accionistas formaron parte de la emigración y se llevaron su cédula a Nueva Inglaterra. En este aspecto, partiendo de una especulación capitalista, la colonia se convertía en una comunidad autónoma, con lo cual se abría claramente el camino hacia la independencia de Norteamérica.

Es verdad que la colonia de la bahía de Massachusetts era mucho menos democrática, en espíritu y gobierno, que el anterior establecimiento de Plymouth; pero no estaba menos dominada que éste por los ideales religiosos puritanos; y, en cuanto a política eclesiástica, llegó a aceptar los mismos principios congregacionalistas (28) y de alianza y la misma identificación de la

(28) El congregacionalismo — «congregationalism» — es un sistema de gobierno eclesiástico en que cada congregación es autónoma y democrática. No existe jerarquía, ya que Cristo es, en principio, la Cabeza de cada iglesia, y las distintas congregaciones se consideran copartícipes de la común fami-

iglesia con la comunidad política. Estos principios inspiraron el desarrollo total de la sociedad de Nueva Inglaterra, incorporándose sobre todo en el sistema de gobierno que se originó con los colonos de Plymouth y llegó a ser característico de Nueva Inglaterra en general. La ciudad, o como deberíamos decir, la ciudadanía, era la unidad social primaria, y encontraba su principio constitutivo en la iglesia local y la alianza eclesiástica. De este modo, la iglesia, la escuela y la junta municipal eran órganos de una comunidad espiritual que ejercía un control estricto sobre la vida moral y económica de sus miembros.

Esta teocracia democrática, dotada de una intensa disciplina moral y de un fuerte espíritu de comunidad, fué la fuerza creadora que impulsó el desarrollo de Nueva Inglaterra. Sin duda era estrecha, intolerante y represiva, y negaba a gran parte de la población la facultad de pertenecer a la iglesia y el uso de plenos derechos sociales. Sin embargo, el ideal congregacionalista era fundamentalmente democrático, y el hecho de basar la ciudadanía en ser miembros de la iglesia, y esto último en la convicción personal, concedía a todo el sistema social un carácter unitario que nunca hubiera obtenido de las instituciones exclusivamente políticas. Ello significaba que el orden social no era algo externo, impuesto al individuo por la autoridad y la tradición, sino una asociación espiritual que englobaba una res-

---

lia de Dios. Fué prácticamente la religión oficial de Nueva Inglaterra durante unos dos siglos (c. 1631-1833), y su influencia en la cultura norteamericana se observa a través de la literatura, las instituciones políticas y multitud de actitudes sociales. *(Nota del traductor.)*

ponsabilidad personal y una conciencia de privilegio espiritual.

El resultado fué que, desde un principio, los habitantes de Nueva Inglaterra se consideraron un pueblo elegido, y se sintieron enteramente libres del concepto de inferioridad que ha caracterizado a menudo a las primeras sociedades coloniales. Como decía uno de sus dirigentes (29), creían que «Dios había cribado a toda una nación para enviar el grano escogido a estos eriales»; mientras otro de los colonos primitivos (30) escribía: «Sabed que éste es el lugar en donde Dios creará, dentro de las nuevas iglesias, un nuevo cielo y una nueva tierra, conjuntamente con una nueva república.»

En las condiciones externas de la vida de Nueva Inglaterra nada había que justificara esperanzas tan utópicas. Los colonos primitivos tuvieron que luchar duramente para conservar su existencia en un ambiente rudo y un suelo ingrato. Pero estas condiciones externas se combinaron con la rigurosa disciplina espiritual del puritanismo para crear una nueva sociedad de carácter notablemente homogéneo, que poseía su propia cultura y sus propios ideales sociales y morales.

Las condiciones de las colonias del sur, y sobre todo las de Virginia, eran completamente diferentes de las de Nueva Inglaterra y produjeron su correspondiente tipo de sociedad. La vida económica de Virginia se basaba en el cultivo del tabaco, cosa que requería un capital considerable y una abundante mano de obra. De este modo, la unidad social primaria fué la plantación individual, cultivada por esclavos negros o semisiervos

(29) WILLIAM STOUGHTON, c. 1630-1701.
(30) EDWARD JOHNSON, c. 1599-1672.

contratados, en contraste con la ciudadanía de Nueva Inglaterra, basada en su economía pública y su política congregacionalista. Por tanto, aunque hubiera poca diferencia entre el origen social de los colonos primitivos de las dos regiones, las condiciones económicas del sur favorecieron la desigualdad social y produjeron una separación entre los poderosos plantadores, dueños de esclavos de los distritos de Tidewater, y los agricultores independientes de las tierras altas y los primeros colonos que se habían proyectado hacia el interior. Al mismo tiempo aumentó el contraste entre Virginia y Nueva Inglaterra, debido a que el sur era oficialmente anglicano y sostenía con Inglaterra relaciones económicas y culturales mucho más estrechas.

En cuanto a estructura social, la diversidad entre los dos grupos de colonias era tan grande que podía incluso decirse que eran más diferentes entre sí de lo que cualquiera de ellas lo era con la sociedad de la madre patria. Pero ésta divergencia de tipo social fué ampliamente superada a causa del desarrollo de las colonias intermedias, que formaron una zona de transición y actuaron como vínculo de unión entre el norte y el sur.

La más antigua de ellas fué Maryland, fundada en 1634 por el católico lord Baltimore con la esperanza de atraer colonos ingleses. Así, mientras esta colonia se parecía estrechamente a Virginia en su estructura económica y social, difería tanto de Virginia como de Nueva Inglaterra en su aspecto religioso, ya que fué la primera de las colonias norteamericanas en establecer el principio de tolerancia religiosa, mediante el acta de 1649. El mismo principio inspiró la fundación de las colonias de Providencia y Rhode Island, en 1636 y 1644, por Roger Williams, que fué mucho más allá

que nadie de la época en este aspecto, y exigió una libertad de conciencia tan absoluta e incondicional que «permitiera profesar en ellas las creencias más paganas, judías o anticristianas». Del mismo modo que Maryland pertenecía al sur, Rhode Island pertenecía a Nueva Inglaterra, en cuanto a su estructura social, debiendo su fundación a una deliberada protesta contra la teocracia autoritaria y exclusiva de Nueva Inglaterra. Era, además, extraordinariamente democrática en su forma de gobierno, de modo que, en algunos aspectos, Rhode Island fué una anticipación del desarrollo que, posteriormente, ha seguido la sociedad norteamericana y una síntesis de su peculiar forma de vida.

Las colonias intermedias típicas, Nueva York y Pennsylvania, fueron posteriores. En realidad, no fué hasta el siglo XVIII cuando se manifestó su posición clave en el desarrollo de los Estados Unidos. Pero ya desde el principio estas colonias se distinguían igualmente de Virginia y de Nueva Inglaterra por el carácter abigarrado de su población y sus vínculos con la Europa continental. En Nueva York, el elemento holandés retuvo largo tiempo su importancia y produjo una sociedad estable y rica que, en sus grandes propiedades y su empleo de esclavos negros, se parecía a Virginia, aunque poseía también un importante elemento mercantil, que es el que últimamente hizo de Nueva York un gran centro comercial y financiero.

La segunda gran colonia intermedia, Pennsylvania, era semejante a Nueva Inglaterra en el hecho de que debía su origen a una corriente de idealismo religioso. Penn fundó esta colonia como un estado cristiano en el que se pudieran realizar los ideales de tolerancia y fraternidad profesados por los cuáqueros. Pero no exis-

tía ningún propósito de que fuera una sociedad exclusivamente cuáquera. Desde un principio se convirtió en el refugio de las minorías perseguidas de todo el mundo cristiano, y Penn fomentó la inmigración de refugiados de todas clases: mennonitas y schwenkfeldianos, protestantes del Palatinado, hugonotes franceses, disidentes de Gales y presbiterianos de Ulster. De este modo, Pennsylvania se convirtió en un crisol de nacionalidades y religiones e inauguró la nueva era de emigración europea que finalmente tuvo tanta influencia en el curso del desarrollo de Norteamérica (31).

Esto fué tanto más importante cuanto que Pennsylvania era la puerta principal del interior, a través de la cual el movimiento de colonización pasaba, en dirección oeste, hacia Ohío, y en dirección sur, hacia el valle de Virginia. En estas regiones nació una nueva sociedad, alejada de las influencias de Europa y de la antigua sociedad colonial de la costa del este. Era una sociedad semibárbara, sin ciudades, escuelas o iglesias, que sostenía una lucha sin fin contra la selva y los indios. Pero constituía un nuevo mundo, libre de todas las restricciones gubernamentales y de todos los privilegios, y poseía una extensión de terreno limitada y amplísimas posibilidades de expansión. Esta sociedad fronteriza no era la peculiar de las colonias intermedias, aunque éstas desempeñaron un papel excepcional en su desarrollo, debido a su posición geográfica; pero iba a encontrarse en todas las colonias que tenían acceso al interior, desde Georgia hasta Nueva York y New Hampshire, y en

(31) Una política semejante adoptó en la primera mitad del siglo XVIII el general Oglethorpe, fundador de Georgia, pero las desfavorables condiciones económicas dificultaron su desarrollo.

todas ellas produjo una forma de vida y un tipo social comunes. Esta nueva forma de vida y este nuevo tipo social eran más característicamente norteamericanos que todo lo que existía en la vieja sociedad colonial; y en esta zona fué donde los colonizadores volvieron por primera vez las espaldas a Europa y se lanzaron a la nueva tarea de conquistar un continente con el hacha y el fusil.

Por consiguiente, la frontera tuvo una importancia vital en el movimiento de independencia norteamericano. Fué durante la larga lucha sostenida con los franceses y los indios, para conquistar el territorio del noroeste, cuando las colonias tuvieron por primera vez conciencia de sus intereses comunes en el desarrollo del continente y donde hombres de la talla de Washington se adiestraron en la guerra y llegaron a conocer al oeste y todas las perspectivas que ofrecía. Al mismo tiempo, la prohibición, por parte de Inglaterra, de colonizar los territorios conquistados, a fin de evitar conflictos con los indios, fué una de las causas principales de la hostilidad de los colonizadores hacia la centralización imperialista y el dominio europeo.

Sin embargo, no fué en la frontera, sino en las ciudades marítimas de Nueva Inglaterra, sobre todo en Boston, donde se originó la revolución norteamericana. Como hemos visto, Nueva Inglaterra poseía desde el principio una fuerte tradición de independencia, que estaba arraigada en sus orígenes religiosos y en las tendencias democráticas y contractuales de la política congregacionalista. «Vinimos aquí—escribía Cotton Mather en 1702—porque quisimos poner a nuestros descendientes bajo la plena y pura revelación evangélica, a fin de que estu-

vieran amparados por dirigentes que fueran de los nuestros.» Es verdad que Mather no era demócrata; pero había otros, como el reverendo John Wise (1652-1725), que no rehuían las conclusiones extremas, y afirmaban que «el poder pertenece originariamente al pueblo», que todos los hombres son libres e iguales por naturaleza y que «la democracia es el gobierno de Cristo en la iglesia y el estado» (32). He aquí cómo Nueva Inglaterra poseía una tendencia hereditaria hacia las ideas republicanas y democráticas, y, cuando se inició el movimiento contra la Ley del Timbre y los impuestos arancelarios, no fue difícil que los intereses comerciales afectados atrayeran la hostilidad instintiva del pueblo contra una autoridad ajena e impopular.

Los principales órganos de esta agitación popular fueron las sociedades secretas conocidas con el nombre de «Hijos de la Libertad», las cuales tuvieron la máxima responsabilidad en la formación de los motines de los puertos de Massachusetts y Connecticut, en 1765, y respecto del período de represión y la ley de motines que sucedió. Pero este estallido de violencia revolucionaria no hubiera sido eficaz sin el apoyo de los elementos dominantes de la sociedad colonial: los mercaderes y abogados de Nueva Inglaterra y los aristocráticos terratenientes de Virginia. Y la alianza de estos elementos extremadamente dispares hubiera sido imposible, a menos de encontrar una ideología común que pudiera unificar sus distintos intereses y ambiciones. Fué la existencia de esta doctrina común lo que transformó la revolución norteamericana, de una ligera pendencia sobre

(32) *Vindication of the Government of the New England Churches* (Vindicación del gobierno de las iglesias de Nueva Inglaterra).

tributos coloniales en una cruzada de los derechos del hombre, que cambió el curso de la historia. Como escribió Thomas Paine, cincuenta años más tarde: «Lo que anteriormente llamábamos revoluciones no eran gran cosa más que un cambio de personas o una alteración de las circunstancias locales. Nacían y morían de un modo natural, y en su existencia o su destino no había nada que se pudiera reflejar más allá del punto en que se producían. Pero lo que se observa ahora en el mundo, a partir de las revoluciones de Norteamérica y Francia, es una renovación del orden natural de las cosas, un sistema de principios tan universal como la verdad y la existencia del hombre, que armoniza la moral con la felicidad política y la prosperidad nacional» (33).

Los elementos de esta doctrina no eran nuevos. Eran los viejos principios de la ley natural y del contrato social derivados de Locke, Blackstone, Burlamaqui y los sacerdotes puritanos. ¿No había declarado John Cotton, uno de los pastores de Nueva Inglaterra, que «a la luz de la naturaleza se demuestra que todas las relaciones civiles se basan en un convenio? Porque haciendo caso omiso de las relaciones naturales entre padres e hijos y de las relaciones violentas entre conquistadores y cautivos, no existe otra forma por la cual un pueblo *sui juris*, libre de compromisos naturales y obligatorios, pueda unirse y constituirse en un cuerpo visible» (34). Pero hasta entonces nadie había intentado hacer de

(33) Thomas Paine: *The Rights of Man* (Los derechos del hombre), Everyman, pág. 135.

(34) John Cotton: *The Way of the Churches in New England* (La orientación de las iglesias de Nueva Inglaterra), 1645.

estas ideas la base de un nuevo estado, y cuando Thomas Jefferson fraguó la declaración de independencia, la afirmación de las «verdades evidentes por sí mismas» de los derechos del hombre y de la naturaleza del gobierno fué aceptada por la opinión pública como un nuevo evangelio de liberación y esperanza. Pero incluso antes de que se hiciera la declaración, las plenas consecuencias ideológicas del conflicto habían sido claramente expresadas por Thomas Paine, el oscuro cobrador de tributos inglés, que hizo todavía más que los agitadores de Nueva Inglaterra o los políticos de Virginia para proporcionar a la nueva ideología el apoyo sentimental del pueblo norteamericano. En su famoso folleto titulado *Sentido común,* arroja impacientemente a un lado las razones legales y constitucionales, y en una retórica apasionada hace un llamamiento en favor de la liberación de la humanidad y la creación de un nuevo mundo. «Vosotros, los que amáis la humanidad—escribe—, estad alerta; todos los lugares del viejo mundo están dominados por la opresión. La libertad ha sido exterminada en todo el globo. Asia y Africa ya la eliminaron hace tiempo. Europa la considera como un ser extraño e Inglaterra le ha dado la orden de salida. Recibid al fugitivo y preparad con tiempo un asilo para la humanidad... En nosotros está la posibilidad de forjar un mundo nuevo. Una situación parecida a la actual no se había presentado desde los días de Noé. El nacimiento de un nuevo mundo está a la vista, y una raza de hombres quizá tan numerosa como toda Europa recibirá su libertad en el curso de unos meses. La consideración es asombrosa; pero en este caso tiene muy poca importancia y resultan incluso ridículas las mezquinas cavilaciones de unos cuantos individuos débiles

o interesados, si las comparamos con un objetivo de interés universal» (35).

Como en todas las revoluciones, no dejó de haber una gran distancia entre la ideología y la política revolucionaria; pero el caso de Norteamérica difiere del de la Inglaterra del siglo XVII o la Francia del XVIII en el hecho de que era un país nuevo, situado en un nuevo mundo, de modo que las exaltadas esperanzas de los idealistas revolucionarios tenían como rivales los vastos recursos de un continente inexplorado y unas posibilidades ilimitadas de expansión social. En la Francia del siglo XVIII, Thomas Jefferson pudiera haber sido un traficante en constituciones como Sieyès, o, más probablemente, hubiera terminado en la guillotina con los girondinos. En Norteamérica no sólo le fué posible intervenir de una manera principal en la formación del pensamiento político, sino también desarrollar un papel eficaz en la política práctica del gobierno y en el desarrollo de su país. Porque no era ningún sueño utópico su concepción de la democracia como una república libre de propietarios independientes, liberados de las servidumbres económicas y políticas del viejo mundo y completamente dueños de explotar los recursos inextinguibles de un nuevo continente. Era una política práctica que tenía que atraer tanto al plantador de Virginia como al demócrata de Pennsylvania o al fronterizo. Además, Jefferson no sólo formuló la política republicana, sino que favoreció asimismo las condiciones de su cumplimiento, mediante la compra de la Luisiana, cosa que aseguró la expansión agraria de los Es-

(35) T. PAINE: *Common Sense* (Sentido común), 1776, págs. 58-59.

tados Unidos, si no «hasta la centésima y milésima generación», como él suponía, cuando menos durante un siglo.

Finalmente, Jefferson dió expresión clásica a aquella teoría de la política exterior que no sólo fundamenta la doctrina de Monroe, sino toda la tradición aislacionista norteamericana. Este nuevo «sistema norteamericano» de política exterior era, desde su punto de vista, el corolario internacional necesario de la declaración de la independencia, que debía «señalar el rumbo que vamos a tomar a través del océano temporal que se abre ante nuestros ojos». Como escribió A. Monroe en 1823: «Siempre he juzgado cosa fundamental para los Estados Unidos no tomar jamás parte activa en las luchas de Europa. Sus intereses políticos son completamente distintos de los nuestros. Sus recelos mutuos, su equilibrio del poder, sus complicadas alianzas y sus formas y principios de gobierno nos son extraños. Son naciones que están eternamente en guerra; derrochan todas sus energías en la destrucción de la labor, de la propiedad y de la vida de sus pueblos. Por lo que hace a nosotros, jamás nación alguna se ha encontrado en una contingencia tan favorable de poner a prueba el sistema opuesto de paz y fraternidad con la raza humana y de orientación de todos los medios y facultades con propósitos de mejoramiento en vez de destrucción» (36). Sin embargo, «nuestra máxima primera y fundamental debería ser no complicarnos nunca en las pendencias de Europa; la segunda, no permitir que Europa intervenga jamás en los asuntos de este lado del Atlántico» (37).

(36) Carta al presidente, 11 de junio de 1823.
(37) Carta al presidente, 24 de octubre de 1823.

Los primeros años de la república fueron especialmente favorables para el desarrollo de estos ideales aislacionistas, porque durante la mayor parte del período en que gobernaron los cuatro primeros presidentes—desde Washington a Madison—el viejo mundo estuvo absorbido en las guerras de la Revolución y del Imperio y las comunicaciones se redujeron a un mínimo por la confiscación de buques y el bloqueo continental. Durante estos años inseguros, que culminaron en la guerra de 1812, el incendio de Washington y la ruina del comercio de Nueva Inglaterra, todo parecía calculado para aumentar la aversión que los norteamericanos sentían hacia el viejo mundo para reforzar su creencia en la independencia de destino de su continente. Porque, durante el mismo período, el oeste se abría a la colonización, se fundaban los nuevos estados de Kentucky, Tennessee, Ohio y la Luisiana, mientras que en los seis años que seguían a la paz se incorporaban en rápida sucesión los seis nuevos estados de Indiana, Mississippi, Illinois, Alabama, Maine y Missouri. La fundación de estos diez nuevos estados cambió completamente el equilibrio del poder de la confederación, haciendo que la influencia de la frontera fuera un factor dominante de la política norteamericana. Estos nuevos estados se diferenciaban de los trece estados originarios por su falta de raíces históricas y patriotismo tradicional y por poseer un carácter más nacionalista, a la vez que su relativa pobreza y la ausencia de sentimiento de clase les hacía, tanto social como políticamente, mucho más democráticos que los estados del este.

El nuevo elemento alcanzó fuerza política por primera vez con la elección del presidente Andrew Jackson, en 1828. Jackson constituía en todos los aspectos

la representación de los prejuicios y los ideales del oeste. Oriundo de Ulster, era un hombre de la frontera que se formó a sí mismo; creció con el oeste, siendo su campeón en la política y en la guerra; fué enemigo mortal de los indios y derrotó a la escuadra inglesa en Nueva Orleans. Su elección significó el advenimiento de un nuevo tipo de democracia norteamericana, igualmente alejado del puritanismo de la clase media de Nueva Inglaterra que del idealismo patricio de Jefferson. Representaba la nueva democracia de masas que hizo tan profunda impresión en De Tocqueville, en 1831. Percibió más claramente que ninguno de sus contemporáneos el tremendo poder elemental de las fuerzas que actuaban en la nueva sociedad. A sus ojos, «el gradual y continuo avance de la raza europea hacia las Montañas Rocosas ofrecía la solemnidad de un acontecimiento providencial. Parecía un diluvio humano que crecía sin cesar y avanzaba diariamente, empujado por la mano de Dios».

En la época en que De Tocqueville escribió, la gran emigración atlántica apenas había comenzado. La primera colonización del oeste fué predominantemente norteamericana, y los recién llegados de Europa eran, sobre todo, campesinos ingleses, como los miembros de la colonia agrícola de Birkberck, en Illinois, o idealistas sociales y religiosos, como los colonos de Owen, establecidos en Nueva Armonía.

Pero, entre los años de 1840 a 1850, el movimiento cambió de carácter. El descontento político y las dificultades económicas originaron un gran movimiento emigratorio popular en Alemania e Irlanda. Sin embargo, esta vasta afluencia de población europea no sirvió de nada para estrechar los vínculos entre Europa y Norte-

américa, y más bien ocasionó efectos contrarios. Porque los recién llegados habían huído a Norteamérica para refugiarse del hambre y de la opresión política, y solían volver los ojos a Europa con aversión. Así, la gran emigración de los años 1840-50 reforzó el mito revolucionario primitivo de que Europa era una madre desnaturalizada e Inglaterra un padre severo y tiránico, cuyos hijos inocentes habían escapado de ambos para encontrar un nuevo hogar en el nuevo mundo. Como Paine había escrito en *Sentido común:* «Europa, y no Inglaterra, es la madre patria de Norteamérica. Este nuevo mundo ha sido el asilo de los amantes de la libertad civil y religiosa, perseguidos de todas partes de Europa. Y acá vinieron, huyendo no de los tiernos abrazos de una madre, sino de la crueldad de un monstruo» (38).

Sin embargo, aunque la nueva emigración europea encontró su lugar en la contextura social norteamericana y contribuyó al desarrollo de los ideales de los Estados Unidos, tendió a debilitar la homogeneidad de la sociedad angloamericana. Los recién llegados no se habían formado en el arte de gobernarse a sí mismos, cosa que constituía una característica de la herencia colonial. Poseían diferentes tradiciones religiosas y políticas y observaban una distinta actitud ante el estado. En consecuencia, su llegada produjo graduales alteraciones en la técnica política, sobre todo en la organización de los partidos y en la vida y el gobierno de las ciudades, y estos cambios habían de tener una creciente influencia en las instituciones norteamericanas durante la segunda mitad del siglo XIX.

---

(38) Obra citada, pág. 45.

Esta influencia aumentó con el hecho de que una gran parte de la nueva población, y especialmente los irlandeses, afluyeron en densas masas hacia las ciudades del nordeste, donde proporcionaron una mano de obra abundante y económica para el nuevo industrialismo norteamericano. El advenimiento de este industrialismo no tuvo efectos menos revolucionarios en la sociedad norteamericana que en la europea. Es verdad que era menos concentrado que en Inglaterra, debido a la extensión del país y a que la continua expansión de la colonización agrícola marchó paralela al avance del industrialismo urbano. Sin embargo, conviene advertir que el cambio que se operó desde las primitivas condiciones de la frontera hasta que se alcanzó el tipo más adelantado de desarrollo industrial fué más violento que nada de lo que se conoció en Europa; mientras que la importancia que tenía el elemento agrario en las tradiciones políticas norteamericanas—representado por el republicanismo jeffersoniano y la democracia jacksoniana—no encontraba correspondiente analogía en Europa. Sin duda, existía en Inglaterra un agudo conflicto entre el industrialismo y los viejos intereses agrarios, y ello se manifestó en la controversia sobre las leyes de los cereales y la victoria del libre cambio. Pero en Norteamérica el conflicto fué más amplio y más profundo, puesto que englobaba fundamentales consecuencias constitucionales y morales, como la cuestión de los derechos del estado y la institución de la esclavitud, hecho que dividió los estados entre sí y enfrentó a la sociedad y la cultura del norte contra la del sur. La guerra resultante señaló el fin de la vieja tradición norteamericana y el comienzo de un nuevo orden. La guerra dejó el sur arruinado económicamente y sin prestigio político, de modo que se des-

truyó el equilibrio entre los estados agrarios del sur y los mercantiles del norte y se terminó la colaboración históricopolítica de Virginia y Nueva Inglaterra en la dirección de la república. Fué una suerte para Norteamérica el hecho de que el norte estuviera acaudillado en esta lucha por uno de los representantes más grandes de los ideales norteamericanos. Sin embargo, la victoria del norte no significó la victoria del espíritu y el ideal de Lincoln, puesto que el período de posguerra se distinguió por un descenso general de ideales, y la orientación de Norteamérica pasó de las manos de los políticos a las de los hombres de negocios. Fué la época de los grandes financieros y capitanes de la industria, de los hombres como Jay Gould y William H. Vanderbilt, John D. Rockefeller y Andrew Carnegie y Philip Armour, Jay Cooke y J. Pierpont Morgan.

Estos fueron los hombres que cosecharon los frutos de la guerra civil y dirigieron el vasto movimiento de la expansión material que tuvo lugar durante los últimos treinta años del siglo XIX Estos hombres ejercieron un poder tal como jamás soñaron los fundadores de la constitución. Eran los imperialistas económicos que crearon los nuevos imperios del oro, del acero y del petróleo. Pero también fueron norteamericanos típicos, que tuvieron más influencia en la orientación de la cultura norteamericana que los pensadores y políticos. Y su influencia fué tanto más grande cuanto que trabajaban en un nuevo ambiente social y disponían de un nuevo material humano. Porque el flujo de la inmigración que había penetrado hacia la mitad del siglo XIX inundaba entonces el este y el oeste medio, de forma que las nuevas ciudades y las recientes industrias se saturaban de una nueva población arrancada en proporciones cre-

cientes de las regiones superpobladas del sur y el este de Europa, especialmente de Italia, Polonia y Galicia.

Este doble proceso, íntimamente relacionado, de expansión capitalista e inmigración europea produjo importantes cambios en la estructura de las clases de la sociedad norteamericana. La población del sur estaba constituída anteriormente por una aristocracia de plantadores y un proletariado de «blancos pobres» y de esclavos negros; pero el oeste, y especialmente la región fronteriza, se había caracterizado por su uniformidad social. Ahora, sin embargo, existía por todas partes una aristocracia de magnates financieros e industriales y un proletariado de jornaleros que hablaban una lengua distinta y pertenecían a una raza diferente de la de sus patronos. Es verdad que la nueva sociedad era políticamente democrática, al menos en teoría; pero la desigualdad social existente entre un Rockefeller y un obrero polaco era mayor que la que había entre un plantador del sur y el más pobre de los blancos que cultivaban las tierras de otros para tener participación en las cosechas. De este modo el nuevo orden industrial no sólo produjo un inmenso aumento de riquezas y de potencia nacional, sino que también incrementó las tensiones sociales y los conflictos de clase, que se expresaron a menudo con extraordinaria violencia y acritud, como ocurrió con la huelga de Homestead, en Pittsburgh, en 1892, y con la huelga Pullman, de Chicago, en 1894. No es de extrañar que fuera ésta una época de desengaños para los escritores y pensadores que representaban las viejas tradiciones sociales y los antiguos ideales espirituales. Aunque en términos muy distintos, esta desilusión se expresa no menos claramente en el caso de Henry Adams, representante de las tradiciones culturales más

altas de Nueva Inglaterra y de la vieja Norteamérica, que en el de Mark Twain, que representaba la tradición democrática popular del oeste desde la época anterior a la guerra civil.

Pero quizás el ejemplo más notable de este cambio de actitud aparece en la obra de Herman Melville, que se encuentra entre estos escritores más jóvenes y los grandes escritores de Nueva Inglaterra pertenecientes a la época anterior a la guerra civil. En su período primerizo, ningún escritor superó a Melville en hacer profesiones de fe por el ideal norteamericano, que concebía en términos definitivamente mesiánicos. «Los norteamericanos—escribe—somos el pueblo especialmente elegido; somos el Israel de nuestro tiempo y llevamos el arca de las libertades del mundo. Hace setenta años escapamos de la servidumbre, y, descontando lo que poseemos por derecho de nacimiento—que abarca todo un continente—, Dios nos ha dado como herencia futura los vastos dominios de los paganos políticos, que un día vendrán a guarecerse a la sombra de nuestra arca sin levantar las manos ensangrentadas. Dios lo ha predestinado; los hombres esperan mucho de nuestra raza, y nuestra alma siente el afán de grandes empresas. El resto de las naciones quedará pronto a nuestra espalda. Somos los zapadores del mundo, la vanguardia que marcha hacia la selva de lo no experimentado para abrir nuevos caminos en este nuevo mundo que está en nuestras manos» (39).

Veinticinco años más tarde, en *Clarel*, este optimismo se había desvanecido y aquella esperanza mesiánica se convertía en una desesperación apocalíptica:

(39) *White-Jacket* (Chaqueta blanca), cap. XXXVI, 1850.

¡Mirad la que coronan los rufianes
meretriz-amazona que atropella
a los mismos efesios que aclaman
a la Diana grande de la infamia!
Archicortesana de una edad impía,
salida de una ruindad redomada,
la represión conviene que conozca,
y no se lance a destruir el mundo:
aunque, al fin y al cabo, la detendrá
Asia, con su mole de antigüedad e inercia (40).

Pero en el Nuevo Mundo todo tiene prisa,
no sólo las cosas, sino hasta el estado;
con prisa engordan los huevos y su cáscara (41),
y los latentes explosivos
dispuestos a estallar. ¡Ya llegará su día!
Si un demagogo puede tanto,
pensemos en lo que lograrán cien mil,
agrupados en la materia bruta, arrolladora,
que les brinda el sufragio universal.
¿Cómo encalmar estos mares
de comunidades cristianas
abiertamente opuestas? ¡Ya llegará su día!

A la vista tenemos ya estos gérmenes:
desempeñan su minúsculo papel

---

(40) *Clarel*, de HERMAN MELVILLE, vol. II, pág. 240.
(41) La traducción destruye frecuentemente el juego de palabras y la asociación de imágenes. En el caso presente, la palabra inglesa «shell», que traduzco por «cáscara», sugiere en seguida la idea de «granada», desarrollada en el verso posterior. (*Nota del traductor.*)

a millares, reducidos a igualdad:
saturados de artes materiales
quizás como una cívica barbarie:
un nivel muerto de mediocridad:
una China anglosajona ver podéis
en vuestros vastos llanos avergonzar la raza
en los tiempos bárbaros de la democracia (42).

No mucho después que Melville escribiera estas líneas se completó la transformación de Norteamérica mediante la urbanización, la inmigración extranjera y la fundación del imperio de los grandes negocios. Sin embargo, aunque esta transformación casi se había llevado a cabo en el último decenio del siglo XIX, la vitalidad de los antiguos ideales norteamericanos y las tradiciones sociales se demostró en la rebelión de los «populistas» (43) agrarios del oeste, acaudillados por Bryan contra la dominación y la capitulación del mecanismo de partido. La derrota de los «populistas», llevada a cabo por McKinley y Mark Hanna, parecía señalar el triunfo del nuevo orden dominado por Wall Street y basado en la explotación del trabajo ajeno. Pero aquélla fué una victoria transitoria, y el advenimiento de Theodore Roosevelt, a principios del nuevo siglo, indica el declive del movimiento.

Roosevelt no fué tan importante por lo que hizo como como por lo que dijo; es decir, su importancia radica en su política más bien que en su actuación. Roosevelt se dió cuenta de que «la ausencia completa de dirección

(42) CLAREL, *o. c.*, págs. 249-250.
(43) El partido populista—«Populist Party»—se formó en

gubernamental» había concentrado el poder económico en manos de unos pocos, de un modo más absoluto de lo que jamás existiera en ningún otro país, y proclamó la necesidad de dislocar el poder de los *trusts* y reafirmar la autoridad del ejecutivo tanto sobre los intereses financieros como sobre el mecanismo de partido. Reconoció la justicia de la queja «populista» referente a la explotación del oeste agrario por las fuerzas financieras del este (44), y vió que bajo las nuevas condiciones la tradición norteamericana sólo podía ser mantenida abandonando el principio del *laissez faire* y adoptando una política positiva de reforma social y económica.

Roosevelt, como Bryan, fué derrotado por el mecanismo de partido, pero su aniquilamiento implicó la victoria de los demócrata. Y los demócratas bajo Wilson, en 1913-21, y mejor todavía con el segundo Roosevelt, en 1933-45, hicieron más de lo que pudiera haber realizado el mismo Theodore Roosevelt para llevar a cabo sus exigencias de una nueva política de reforma social. Al mismo tiempo, debido a un accidente histórico, cayó en manos de los demócratas la dirección de Norteamérica durante las dos grandes guerras mundia-

---

1891 mediante una combinación de grupos reformistas integrados por trabajadores y granjeros, generalmente del oeste.

Exigían del Estado mejoras sociales, como la jornada de ocho horas, pensiones, préstamos sobre la propiedad agrícola, etcétera. La derrota de Bryan debilitó el partido «populista», que se disolvió en 1904. (*Nota del traductor.*)

(44) Roosevelt vió más lejos que Bryan. Advirtió mejor que nadie de su tiempo que el verdadero problema no consistía en la explotación de los agricultores por los financieros, sino en la explotación de la naturaleza por el hombre y el rápido agotamiento de los recursos naturales de Norteamérica, debido a una despiadada exigencia de beneficios rápidos y fáciles.

les, tarea para la cual estaban menos preparados histórica y tradicionalmente que los republicanos, los cuales, desde la época de McKinley y Theodore Roosevelt, habían sido los representantes de una política exterior activa y habían aceptado con visión realista la posición de Norteamérica como potencia mundial. Entonces los demócratas, que eran los representantes naturales de la tradición jeffersoniana, se vieron obligados por las circunstancias del poder político a asumir la responsabilidad de la participación norteamericana en las guerras europeas y en los tratados de paz, mientras los republicanos se convertían en corifeos de la actitud tradicional norteamericana de aislamiento y despreocupación por «los feroces y sangrientos conflictos de Europa».

El resultado de esta inversión de papeles ha venido a complicar las ya intrincadas relaciones entre Norteamérica y nuestro continente. El hecho de que el partido idealista fuera el que aceptó el peso de la intervención y la responsabilidad del orden interno ha acentuado los elementos idealistas de la política exterior norteamericana, mientras que el que haya sido el partido realista quien rechazó la Sociedad de Naciones ha acentuado los elementos realistas de la política aislacionista. Este elemento estuvo visiblemente ausente de la ideología aislacionista original, y la máxima del presidente Coolidge: «La preocupación de Norteamérica es el negocio», está mucho más alejada de los ideales jeffersonianos que la llamada del presidente Wilson hacia un nuevo orden mundial basado en el principio de justicia para todos los pueblos y nacionalidades.

En 1920, el motivo del aislamiento permanecía en pie, ya que aún existía un sistema europeo del que era posible apartarse. Pero después de 1945 el caso es muy

distinto. La vieja comunidad de estados europeos ha sido destruída, el océano Atlántico no es más ancho de lo que el canal de la Mancha era hace un siglo, y Norteamérica se encuentra obligada a desempeñar un papel director en un mundo que se empequeñece con rapidez. Los mismos ideales que primeramente impulsaron a Norteamérica a volver la espalda al Viejo Mundo para construir una nueva sociedad basada en los derechos naturales, la obligan ahora a afirmar los mismos principios en la política internacional y a convertirse en el arquitecto del orden mundial y en el defensor de la cultura de occidente.

Pero aunque los norteamericanos acepten todavía estos ideales como parte de su herencia social y fundamento espiritual de su constitución política, dichos ideales ya no tienen el mismo significado y contenido social que poseían en el pasado. Porque los cincuenta años transcurridos entre la guerra civil y la primera guerra mundial han alterado la vida norteamericana de un modo más decisivo que la época de la revolución. Washington, Jefferson y Lincoln son tipos sociales extinguidos, que pertenecen a un pasado norteamericano tan lejano como el pasado de Europa. Las viejas libertades del agricultor de Nueva Inglaterra, del plantador de Virginia y de los colonos fronterizos del oeste no son las libertades del hombre corriente de hoy día, las ciudades de Megalópolis, Middletown y Main Street. Un tiempo, tanto los problemas norteamericanos como sus soluciones políticas y sociales fueron esencialmente distintos de los del Viejo Mundo. Hoy día son iguales. Tanto en Norteamérica como en Europa la cultura occidental se encuentra ante el problema de la reconciliación de los viejos valores espirituales con las nuevas técnicas de una cul-

tura y un poder de masas. Esta semejanza básica se oculta temporalmente con el hecho de que el caudillaje técnico de la cultura norteamericana, alcanzado durante los últimos años del siglo XIX, ha podido conservar las instituciones, así como las ilusiones, del liberalismo del siglo XIX (45) con más éxito que Europa, la cual estaba expuesta a la potente ráfaga de la reacción antiliberal. Pero éste es tan sólo un fenómeno transitorio, y las dos grandes regiones de la cultura occidental atraviesan simplemente distintas etapas del mismo proceso. Deberíamos recordar que fué Norteamérica la que indujo a De Tocqueville a realizar su gran descubrimiento de la tendencia totalitaria inherente a la cultura de masas y de los nuevos peligros que para la libertad humana yacen escondidos en las instituciones democráticas.

«Durante mi estancia en los Estados Unidos—escribe—observé que un estado democrático semejante al de los norteamericanos puede ofrecer facilidades singulares para el establecimiento del despotismo, y a mi regreso a Europa me di cuenta del gran empleo que muchos de nuestros dirigentes han hecho de las nociones, los sentimientos y las necesidades engendradas por esta misma condición social, con el propósito de extender el círculo de su poder. Esto me hizo pensar que los pueblos del mundo cristiano quizás sufrirían con el tiempo alguna clase de opresión parecida a la que se ciñó sobre algunas

---

(45) La palabra «liberal», en Norteamérica, se utiliza en un sentido algo distinto del de Europa. Según el sentido europeo de la palabra, la revolución norteamericana fué un movimiento «liberal», y tanto Franklin como Jefferson fueron «típicos liberales». Pero en Norteamérica se consideran hasta tal punto representantes de la tradición nacional, que su liberalismo ha adquirido el carácter de una ortodoxia conservadora.

naciones de la Antigüedad. Un examen más preciso del asunto y cinco años de meditaciones posteriores no han disminuído mis recelos, aunque han alterado el objeto de los mismos... [Ahora] creo que la especie de opresión que amenaza a las naciones democráticas, es distinta de todo lo que ha existido anteriormente en el mundo: las viejas palabras despotismo y tiranía son inadecuadas, pues el fenómeno es nuevo, y ya que no puedo nombrarlo, debo intentar definirlo.

Veré de trazar las nuevas características bajo las cuales puede aparecer el despotismo. Lo primero que atrae la atención es una innumerable masa de hombres, todos iguales y semejantes, que se esfuerzan incesantemente en procurarse los mezquinos goces con que sacian sus vidas...Por encima de esta raza de hombres se cierne un inmenso poder tutelar, que se arroga la responsabilidad de satisfacer sus necesidades y de vigilar su destino. Este poder es absoluto, minucioso, regular, providente y suave; ... sería como la autoridad de un padre si su objeto consistiera, como el de éste, en preparar a los hombres para la edad viril; pero ocurre lo contrario, pues dicho poder busca la manera de mantener al hombre en una perpetua infancia... Es verdad que este gobierno se esfuerza trabajosamente para asegurar la felicidad del hombre; pero quiere ser el único agente y el solo árbitro de esa felicidad; proporciona su seguridad, prevé y suple sus necesidades, facilita sus diversiones, administra sus asuntos principales, dirige su industria, regula el traspaso de la propiedad y subdivide su herencia. ¿Qué le queda por hacer sino evitarle el cuidado de pensar y la molestia de vivir? Así hace cada vez menos útil y frecuente el ejercicio de la libre iniciativa, circunscribe la voluntad en un círculo cada día

más pequeño y despoja gradualmente al hombre de sus libres facultades. El principio de igualdad ha preparado a los hombres en este sentido; les ha predispuesto a sufrir estas vejaciones y aun a considerarlas beneficiosas» (46).

En los últimos cien años se han cumplido todas las predicciones hechas por De Tocqueville (47); por supuesto, la realidad ha sobrepasado a menudo todo lo que predijo. Es verdad que la pérdida de la libertad y la tendencia al totalitarismo han ido más lejos en Europa que en Norteamérica; pero esto también está de acuerdo con la visión de De Tocqueville. Porque su tesis se basaba en que los Estados Unidos, que fueron la patria originaria de los principios igualitarios, estaban exentos de experimentar sus plenas consecuencias debido a una serie de factores que mitigarían una tiranía de la mayoría. En primer lugar, habían heredado la tradición de la libertad de sus antepasados coloniales, al mismo tiempo que la tradición del gobierno autónomo local. En segundo lugar, esta tradición fué religiosa, de forma que «los «norteamericanos combinan tan íntimamente las nociones de Cristiandad y libertad, que es imposible hacerles concebir la una sin la otra», e incluso la soberanía del pueblo y el derecho absoluto de la mayoría estaban sujetos a los principios vinculadores de la ley moral cristiana. En tercer lugar, las leyes fundamentales y la cons-

---

(46) *Democracy in America* (La democracia en América), vol. II, parte III, cap. VI, traducción inglesa de Henry Reeve.

(47) En su obra *De la Démocratie en Amérique*, publicada en los años 1835 y 1840, trata de las condiciones sociales en los Estados Unidos y de su sistema gubernamental y administrativo. Son agudísimas sus observaciones y predicciones —éstas bastante pesimistas—acerca de la literatura norteamericana. *(Nota del traductor.)*

titución de los Estados Unidos fueron expresamente forjadas para proteger la libertad mediante la separación de poderes, y el sistema federal de gobierno fué constituído para impedir el establecimiento de un estado centralizado. Finalmente, los vastos territorios y los ilimitados recursos de un continente virgen actuaron de salvaguardia contra las tensiones sociales y los conflictos económicos que produjeron la causa máxima del despotismo del viejo mundo.

Actualmente, ninguno de estos factores permanece intacto; la guerra civil, el crecimiento de un continente y el cambio de elementos de su población han hecho de los Estados Unidos un organismo social distinto del que conoció De Tocqueville. A pesar de ello, la existencia de estas tradiciones y el papel que han desempeñado en la formación de la sociedad norteamericana moderna han salvado a los Estados Unidos del totalitarismo y de las plenas consecuencias políticas y económicas del principio igualitario. No obstante, aunque el proceso se ha detenido, no está parado. Una sociedad no puede continuar viviendo indefinidamente de las tradiciones de un orden social que se ha extinguido. En algunos aspectos, la técnica de la moderna cultura de masas está más adelantada en Norteamérica que en Europa, y parece que dicha técnica está destinada a ejercer una creciente influencia sobre la política, a menos que sea orientada por alguna fuerza espiritual que la conduzca por principios racionales positivos. En el pasado, la sociedad norteamericana recibía esta fuerza del idealismo religioso del protestantismo sectario, y encontraba sus principios en la ideología del derecho natural y la Ilustración racionalista del siglo XVIII. Pero, en nuestra época, ambas fuerzas carecen de vigor. La religión norteamericana

ha perdido su fe sobrenatural, y la filosofía norteamericana ha perdido su certeza racional. Lo que sobrevive es un vago idealismo moral y un vago optimismo racional, ninguno de los cuales es suficientemente fuerte para enfrentarse contra las fuerzas de destrucción, inhumanas e irracionales, que se han desatado en el mundo moderno. En este punto, Norteamérica se enfrenta con el mismo problema que Europa, que es el problema de la cultura occidental. En ambos casos se trata de una época de expansión económica y de prosperidad material sin paralelo, a la que se han añadido una gran despreocupación y la pérdida de los recursos espirituales de los que emana la fuerza interna de una cultura. El peligro es más agudo en Europa que en Norteamérica, porque el proceso de desintegración de la primera ha ido más lejos, y la rebelión de las fuerzas irracionales de la cultura ha sido más abierta y destructiva. Sin embargo, la situación no es menos seria en Norteamérica que en Europa, porque la sociedad norteamericana se ha abandonado más decididamente al proceso de expansión material y extraversión espiritual, y ha estado menos atenta a la inestabilidad inherente de la época del progreso y a la naturaleza de las fuerzas espirituales que amenazan la destrucción de la cultura occidental.

Así, en ninguno de los dos lados del Atlántico queda lugar para complacerse y felicitarse, ni se puede obtener ventaja alguna manteniendo las viejas controversias y críticas, ni tampoco las antiguas pretensiones de superioridad moral y cultural que fueron características del siglo pasado. La cultura occidental no puede ser salvada por Europa o América independientemente; exige un esfuerzo común que no puede limitarse a fines políticos inmediatos, sino que debe comprender un profun-

do proceso de cooperación, basado en principios espirituales comunes. La fuerza de la tradición norteamericana se apoyaba conscientemente en los principios representados por la ideología de la ley natural y los derechos humanos del siglo XVIII. El gran problema actual consiste en encontrar la fórmula de conseguir la restauración de estos principios sobre fundamentos que son espiritualmente más hondos y sociológicamente más realistas que las construcciones racionales de la filosofía del siglo XVIII.

II.—LA CRISIS ACTUAL DE LA CULTURA DE OCCIDENTE

Capítulo X

ANTECEDENTES INTELECTUALES: HEGEL Y LA IDEOLOGIA ALEMANA

La situación en que hoy día nos encontramos es extraordinariamente compleja. El mundo atraviesa un período de transformación violenta, acelerada por la guerra y la revolución, cuyos efectos se sienten incluso en las sociedades más remotas y atrasadas de Asia y Africa. Pero es en Europa en donde se ha originado y desde donde se ha propagado el movimiento, de forma que no se puede comprender lo que ocurre en el mundo sino comprendiendo a Europa.

Infortunadamente, la crisis se ha convertido hasta tal punto en una parte de nuestra vida diaria y afecta las condiciones de nuestra existencia social de modo tan directo, que nos vemos obligados a actuar tanto si comprendemos como no la naturaleza de la crisis. Y, ya que la responsabilidad originaria de la acción cae sobre los políticos, son ellos y no los filósofos los que deben explicar a los hombres lo que ocurre y lo que tienen que esperar y temer en este mundo variable y catastrófico. Ahora bien; no podemos esperar que los políticos penetren muy profundamente en el pasado y distingan muy lejos en el futuro. Sus contestaciones, por

tanto, serán sencillas, fáciles y optimistas; de otro modo no podrían esperar adueñarse de las mayorías o adquirir apoyo para su política de partido.

Sin embargo, no son los políticos los primeros responsables de la crisis. Los científicos y los técnicos, los filósofos, los teólogos y los hombres de letras han desempeñado un papel más importante que los mismos políticos en el desarrollo de estos grandes cambios culturales que han transformado al mundo moderno y han conducido últimamente a la crisis actual. En los capítulos anteriores hemos visto que la formación de Europa y las sucesivas alteraciones de la cultura occidental eran, sobre todo, el resultado de fuerzas espirituales e intelectuales de procedencia no política, aunque sus consecuencias tuvieran lugar en este plano. El hombre de la calle tiene, cuando menos, una vaga idea de la existencia de movimientos tales como el Cristianismo, la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa, la ciencia y la técnica modernas, el liberalismo, el socialismo y el comunismo, aunque no se dé perfecta cuenta de lo profundamente que estas manifestaciones han penetrado en la sustancia de su vida y de su pensamiento. Lo que todos tendemos a olvidar, sin embargo, es la forma en que incluso los fenómenos más irracionales del mundo moderno, tales como el nacionalismo, el racismo y el totalitarismo, han sido condicionados, y en algunos casos creados, por las filosofías y las ideologías del pasado, de modo que detrás del demagogo y el dictador moderno aparece el espectro de algún metafísico olvidado. Este punto es tan importante y tan menospreciado, que, antes de intentar analizar la naturaleza de la crisis actual, creo vale la pena estudiar el caso de uno de los filósofos más influyentes del pasado.

Me refiero a Hegel, el filósofo que, por decirlo así, se levanta en la encrucijada del siglo XIX; pues su pensamiento no solamente ha contribuído a formar la ideología política alemana y la idea alemana del estado, sino que aún ha hecho mucho más. En realidad, Hegel es una de las mentes más fecundas del siglo XIX. Se yergue tras de Karl Marx y la ideología comunista moderna; inspiró a la intelectualidad revolucionaria rusa antes y después de Marx, y ha tenido una gran influencia sobre el fascismo, especialmente sobre la racionalización del estado fascista por Gentile. Entre las obras modernas, su *Filosofía del derecho* ha ejercido la misma influencia sobre los conservadores que sobre los revolucionarios, y apenas existe un movimiento político de la época contemporánea que, en cierta medida, no haya sido afectado por él. Sin embargo, a pesar de su importancia internacional, permanece típica y profundamente alemán, y no es nada sorprendente que muchos pensadores hayan visto en él la fuente de las ideas que han operado de forma tan devastadora en la cultura europea durante los últimos treinta años. «En el bombardeo de Londres—escribía el profesor Hobhouse en la pasada guerra—acabo de observar el claro y tangible producto de una doctrina falsa y malvada, cuyos fundamentos, según creo, están en este libro que tengo ante mí.» Se refería a la *Filosofía del derecho*, de Hegel.

Pero si la *Filosofía del derecho* es la quinta esencia del prusianismo, ¿cuál es la causa de que haya tenido una influencia tan poderosa sobre el comunismo y el liberalismo, cuando el mismo nacional-socialismo, que por acuerdo universal constituye la encarnación de las fuerzas del mal existentes en la tradición alemana, ha prescindido de él? En el *Mito del siglo XX* de Rosen-

berg, aparecen sólo un par de referencias a Hegel, ambas hostiles, comparadas con las setenta citas de Kant y todo un capítulo dedicado a Schopenhauer; mientras en la *Historia del liberalismo europeo,* de Ruggiero, es Hegel y sus discípulos quienes dominan el centro de la escena. A primera vista, mucho nos sorprende al leer el violento ataque sobre el liberalismo alemán que abre la *Filosofía del derecho;* pero si lo examinamos más detenidamente, encontramos que el liberalismo que Hegel ataca tiene mucha mayor afinidad con el nacional-socialismo que con la propia doctrina de Hegel. Es el liberalismo del primer movimiento de la Juventud Alemana, de la coalición de partidos de Wartburg y la emocionante llamada al espíritu del pueblo alemán y de la patria alemana. Incluso puede observarse cierto paralelismo entre el culto de la violencia política, demostrado en el asesinato de Kotzebue y en el atentado de Ibell, y la actitud adoptada por el nacional-socialismo ante los asesinos de Erzeberger y ante Horst Wessel. Contra todo Hegel protesta en nombre de la razón y de la ley.

«El estigma especial que llevan en su frente—escribe—es el odio a la ley. El derecho y la ética, el mundo de la justicia y la vida moral actuales, se comprenden mediante pensamientos, y a través del pensamiento se revisten de una forma racional, es decir, de universalidad y determinación. Esta forma es la ley; y esto es lo que el sentimiento que estipula a su capricho y la conciencia que deposita el derecho en la convicción subjetiva tienen razón para considerarlo su enemigo mortal. El carácter formal del derecho, considerado como deber y como ley, parece letra fría y muerta, y resulta un obstáculo; porque no se reconoce en la ley, y, por tanto, no se siente libre en este punto, porque la ley es la

razón de las cosas y la razón no deja que el sentimiento se caliente en su propio hogar. Eh aquí por qué la ley, como he señalado en otra ocasión en el curso de este libro, es *par excellence* el matiz que distingue a los falsos amigos y camaradas de lo que llaman «el pueblo» (48).

Todo esto se refiere tanto al nacional-socialismo como al «populismo liberal», que era el enemigo de Hegel, sin evitar en esta delación la censura del tradicionalismo antirracional de von Haller, que fué adoptado como el filósofo político oficial del romanticismo alemán. He aquí por lo que es difícil ver en Hegel a un nazi o al padre del nazismo (49). Pero cuando llegamos a la cuestión del «prusianismo», el caso cambia. Es verdad que Hegel no era prusiano y en sus primeros escritos habla de Prusia con la antipatía que era común entre los alemanes de aquella época. Pero esto era antes de los grandes cambios que convirtieron el estado prusiano en el caudillo intelectual de Alemania; y desde la época en que fué a Berlín y encontró en Altenstein, el ministro de Educación, no sólo a un patrono, sino a un discípulo, se convirtió en un humilde servidor de la mo-

---

(48) *Philosophy of Right* (Filosofía del derecho), traducción inglesa de T. M. Knox, Oxford, 1942, prólogo, pág. 7.

(49) Hay que admitir, sin embargo, que Hegel llega a veces muy cerca del neopaganismo en sus puntos de vista religiosos. Por ejemplo, en el pasaje publicado por Rosenkranz en los apéndices a su *Vida de Hegel* (pág. 552), en el que éste defiende la propagación y la organización de la costumbre rural de los fuegos de San Juan como una fiesta popular. «Este gozo en el fuego sólo requiere que se le tome en serio —dice—para que se convierta en un oficio divino. Pero no se toma en este sentido. En la religión del sufrimiento, el hombre desprecia el gozo y rehusa tener conciencia del mismo.»

narquía de los Hohenzollern y en uno de los padres espirituales de la nueva Prusia.

En realidad, existía una especie de afinidad electiva entre el estado prusiano y la filosofía hegeliana. Porque los prusianos, distintos de cualquier otro pueblo de Europa, fueron hechos por y para el estado, debido a un proceso consciente de organización militar y política. Durante siglos, los obstinados hacendados y campesinos del nordeste de Alemania habían sido forjados y disciplinados en una forma nueva por la voluntad de sus gobernantes y la mentalidad de sus funcionarios. Como ya hemos visto, no era preciso que éstos fueran prusianos. Los hombres que en el siglo XIX más contribuyeron a la creación de la nueva Prusia procedían de las regiones más diversas. Hardenburg era de Hanover, como Scharnhorst; Stein era de Nassau; Gneisenau era de Sajonia y había luchado en América al servicio de Inglaterra; mientras que en el siglo XVIII algunos de los más ilustres servidores del estado prusiano, como Lucchesini, De Launay y Suárez, ni siquiera eran alemanes.

Un estado de este tipo tenía que atraer a Hegel, el cual, de todos los filósofos de su generación y aun de todos los filósofos modernos, era el que tenía un sentido más intenso del estado y el que percibía más profundamente la importancia del factor poder en la historia y la política. Si la historia es el proceso de la propia manifestación del espíritu, si la misión de la filosofía no es construir una república ideal, sino comprender el mundo real y el estado como su centro, entonces el estado más consciente de sí mismo y menos inclinado a subordinarse o a absorberse en la sociedad civil será el mejor estado. «Si el estado se confunde con la sociedad civil, —escribe Hegel—, y si su fin específico se limita a ase-

gurar y proteger la propiedad y la libertad personal, entonces el interés de los individuos como tales se convierte en el último fin de su asociación, y de ello se sigue que el ser miembro del estado es algo potestativo. Pero la relación del estado hacia el individuo es algo completamente distinto de esto. Ya que el estado es el espíritu *(Geist)* objetivado, es tan sólo como miembro del mismo cuando el individuo adquiere objetividad, individualidad auténtica y vida ética» (50).

Al escribir este párrafo, Hegel se situaba en oposición consciente a las corrientes más fuertes del pensamiento contemporáneo; no sólo al movimiento creciente del liberalismo europeo, sino al individualismo racional de Kant y la Ilustración del siglo XVIII. En Inglaterra, sobre todo, tanto los filósofos como los políticos tendían a la exaltación de los derechos del individuo y la seguridad de la propiedad y la limitación de los poderes del estado. La sociedad civil lo era todo y el estado sólo su instrumento y servidor. Pero en Hegel ya encontramos el principio de la degradación de términos que ha transformado la clásica «sociedad civil» en una «sociedad burguesa», y el «ciudadano» de la primera república francesa en el «burgués» de la ideología comunista. Desde un principio Hegel acentuó el carácter económico de la sociedad civil como una «sociedad de necesidades», y tendió a considerar al burgués como un tipo subpolítico, como un hombre que se aparta del conjunto ético del estado para servir los intereses limitados de su familia y de su clase. Abandonada a sí misma, la sociedad económica se convierte en un caos en que se sacrifican todos los valores superiores. Las necesidades del hom-

(50) Obra citada, pág. 156.

bre son capaces de una expansión indefinida, y, a medida que la riqueza aumenta, la sociedad se vuelve más inorgánica, porque la riqueza pierde su relación con el trabajo. «Sobreviene la bestialidad del desprecio hacia todo lo elevado. El objetivo lo constituye la cantidad de riqueza; y entonces el vínculo absoluto de un pueblo, que consiste en el elemento ético, desaparece, y el pueblo se pierde» (51). Por consiguiente, el estado debe intervenir para dirigir este impulso ciego o inconsciente mediante una organización corporativa que define las obligaciones sociales y las funciones de una sociedad económica e industrial. «La santidad del matrimonio y la dignidad de pertenecer a una corporación son los dos ejes alrededor de los cuales se mueven los átomos desorganizados de la sociedad civil» (52).

No obstante, interesa recordar que este dualismo de una sociedad civil *(bürgerliche Gesellschaft)* sin responsabilidad política, dedicada a la actividad económica, y un estado burocrático jerárquico, situado por encima y aparte del cuerpo ciudadano, no es una creación arbitraria de la teoría política de Hegel, sino que corresponde a las realidades políticas de su época y de su patria. Mientras en Inglaterra «la sociedad civil» era una comunidad políticamente consciente que abarcaba a todos los propietarios y al mismo tiempo desempeñaba una parte activa en el gobierno del país, en Alemania las condiciones eran todavía casi medievales. El ciudadano *(Bürger)* no era sólo miembro de una casta

(51) *Das System der Sittlichkeit* (Sistema de moralidad), *Werke* (Obras), VII, 496.

(52) *Philosophy of Right* (Filosofía del derecho), pág. 154 (párr. 255).

v de una corporación, sino que era estrictamente un burgués, es decir, su ciudadanía no era la de una nación, sino la de una ciudad que en muchos casos era realmente una ciudad-estado. De aquí que para un alemán la expresión *bügerliche Gesellschaft* tuviera un contenido social totalmente distinto del de «sociedad civil» inglesa, de la cual se suponía que era traducción literal. El habitante de las ciudades imperiales alemanas, que eran todavía tan numerosas en la juventud de Hegel, era miembro de un mundo diminuto, segregado de la vida del estado, según el concepto moderno; y la pequeñez de intereses que tales condiciones originaban se refleja en el término *Spiessbürger*—pequeño burgués—, que Karl Marx utiliza tan frecuentemente y con tanto desprecio. Por encima de este pequeño mundo había el mundo de los príncipes y de sus cortesanos y burócratas, el mundo de los palacios barrocos y de las cortes residenciales (*Residenzstädte*). Y, más allá de esto, se encontraba todavía la pompa remota y arcaica del Sacro Imperio, con sus dietas y sus consejeros aúlicos, espectro venerable cuya memoria todavía protegía la corte de Viena y los consejos de la Confederación germánica.

Ahora bien; Hegel, a fin de hacer de todo este museo arqueológico una sociedad política viva, no prestó atención a la burguesía, que le parecía la más imbuída en sus particularismos egoístas, sino a su propia clase (53), los funcionarios y profesores, los cuales le parecían que, por su misma naturaleza, estaban mejor destinados para servir al conjunto, «la clase universal». Y ya que Prusia representaba el *Beamtenstaat* típico, un estado de fun-

(53) El padre de Hegel era un funcionario de la fiscalía de Würtemberg.

cionarios y oficiales en el cual el mismo rey era un servidor público glorificado por el derecho divino, era natural que Hegel encontrara en Prusia su sede espiritual y el campo más preparado para sembrar sus ideas.

Sin embargo, su idea del estado tenía poco de común con el cálculo indiferente de Federico el Grande y sus discípulos. Según su visión, el estado nunca es un simple instrumento político; «debe ser tratado como un gran edificio arquitectónico, como un jeroglífico de la razón que se revela en la realidad» (54). «Deberíamos desear que el estado no tuviera nada que no fuera una expresión racional. El estado es el mundo que el espíritu *(Geist)* se ha creado; su trayectoria, por consiguiente, es fija y absoluta. ¡Cuán a menudo hablamos de la sabiduría de Dios en la naturaleza! Pero, por esta razón, no vamos a suponer que el mundo físico de la naturaleza sea algo más elevado que el mundo del espíritu. Del mismo modo que el espíritu se levanta por encima de la naturaleza, así el estado se sitúa por encima de la vida física. Por tanto, el hombre debe considerar al estado como lo divino en la tierra *(das Irdisch-Göttliches)* y observar que si es difícil penetrar en la naturaleza, es infinitamente más difícil comprender el estado» (55). «El estado viene a ser la trayectoria de Dios en el mundo» (56).

Si esto es racionalismo, no es el racionalismo de los racionalistas, y deriva de fuentes muy distintas que las de la tradición política prusiana. Detrás del Hegel de la filosofía del derecho *(Rechtsphilosophie)* aparece el joven que un día compartiera con Hölderlin la embriaga-

(54) Obra citada, pág. 228.
(55) Obra citada, pág. 285.
(56) Obra citada, pág. 279.

dora visión de Hiperion, la verdadera ciudad donde el hombre se iguala a los dioses, donde lo finito y lo infinito se unifican en la totalidad de una comunidad viviente (57). ¡Cuánto se separaron sus caminos a partir de aquellos días! Hölderlin, persiguiendo su visión, como a Euridice, hacia el mundo oscuro y subterráneo de la demencia; Hegel, permaneciendo en contacto con la realidad hasta subyugarla con el enhiesto vigor del pensamiento e incorporarla con todas sus contradicciones en la totalidad de una síntesis absoluta. La nueva orientación del pensamiento de Hegel parece haber tenido lugar en los años 1802-3, al mismo tiempo en que ocurría la tragedia de Hölderlin. Fué entonces cuando Hegel, en su folleto sobre la constitución de Alemania, dió clara expresión a todos aquellos elementos de su pensamiento que consideramos como característicamente prusianos: política de poder, concepción antidemocrática del gobierno, maquiavelismo y, sobre todo, la exaltación de la guerra como una necesidad y una saludable ley de la existencia.

Pero en las circunstancias de la época en que Hegel escribía, todas estas ideas no eran tan prusianas como napoleónicas. Era aquel el momento del triunfo de Napoleón y de la humillación de Alemania: no la humillación del desastre nacional, como en los años de Austerlitz y Jena, sino la humillación de la desintegración interna, cuando los príncipes alemanes lisonjeaban

---

(57) Este concepto de «totalidad» que se origina en Schiller fué de una importancia decisiva en el desarrollo intelectual de Hegel, Hölderlin y Schelling, y a través de ellos la idea de la comunidad total llegó a formar parte de la tradición romántica.

al primer cónsul para participar en el botín de las tierras confiscadas a la Iglesia y en los despojos del Sacro Imperio. En aquellos días Bonaparte se levantaba sobre los sátrapas de Alemania como un nuevo Alejandro, y fué en él y no en los Hohenzollern o en los Habsburgo donde Hegel encontró el modelo de su «individuo histórico universal» en quien tomara corporeidad el movimiento de la historia y el que superase la ley y la moralidad en virtud de su actividad creadora.

Estas ideas de ningún modo eran exclusivamente prusianas o alemanas. Se hallaban en la mentalidad de una época que había sido testigo de la Revolución francesa y había visto cómo se levantaba una dramática sucesión de caudillos—como Mirabeau, Danton, Robespierre, Hoche, Moreau y Bonaparte—para ser barridos a su vez por las fuerzas que ellos mismos habían representado o creado.

«Estos son los instrumentos vivos de lo que, en sustancia, constituye la hazaña del espíritu del mundo y, por consiguiente, se sienten directamente vinculados con ella aunque les permanezca oculta y no sea su propósito y su objetivo. Y por las hazañas del espíritu del mundo, en consecuencia, no reciben honores ni agradecimiento de sus contemporáneos o de la opinión pública de los siglos posteriores» (58).

«Si seguimos observando el destino de estas personalidades históricas universales, cuya vocación consiste en ser los agentes del espíritu universal, veremos que no ha sido nada feliz. De ningún modo disfrutaron de la menor tranquilidad; pues su vida no fué más que trabajo y preocupación y toda su naturaleza quedó absorbida

(58) *Philosophy of Right* (Filosofía del derecho), pág. 218.

por su pasión dominante. Una vez alcanzaron su objetivo, cayeron como la corteza se desprende de la nuez. Mueren pronto, como Alejandro; son asesinados, como César; transportados a Santa Elena, como Napoleón...

Es a la luz de los elementos comunes que constituyen los intereses y las pasiones individuales cómo hay que considerar a estas figuras históricas. Son *grandes*, porque han deseado y realizado algo grande; no una mera fantasía, una simple intención, sino lo que convenía y requerían las necesidades de la época...

Un individuo histórico universal no es tan imprudente que se permita una variedad de deseos que puedan dividir sus intenciones. Se dedica a un solo objetivo, sin preocuparse de los demás. Es posible incluso que tales hombres se comporten frente a otros grandes intereses, incluso sagrados, de manera inconsiderada; conducta que, en realidad, se expone a la reprensión moral. Pero una fuerza tan poderosa suele pisotear muchas flores inocente y destruir muchas cosas a su paso» (59).

Estas son las palabras del filósofo. Veamos ahora las del hombre de acción, Billaud Varennes, miembro del Comité de Salud Pública:

«Las decisiones por las cuales hemos sido objeto de reproche de ningún modo eran de nuestro agrado un par de días, un solo día o incluso unas horas antes de realizarlas. Fué tan sólo la crisis lo que las produjo. En esta esfera de tempestades no podíamos tener presente otra cosa que no fuera la seguridad general; creamos una dictadura sin intentar darle otro nombre. *La dictadura*, dijimos en una voz que Europa no pudo ahogar. Y fué una dictadura, un gobierno revolucionario,

(59) *Philosophy of History* (Filosofía de la Historia), traducción inglesa de Sibree, págs. 32-4.

el que condujo violentamente a la República. Nosotros éramos políticos, y pusimos la salvación de la causa que se nos confiaba por encima de toda otra consideración. ¿Se nos reprochan los medios que utilizamos? ¡Pero si precisamente los medios hicieron triunfar esa gran causa! Teníamos los ojos puestos demasiado alto para ver que la tierra que pisábamos estaba cubierta de sangre. Repróchesenos si se quiere, pero dígase también: No traicionaron a la República.»

Y si nos remitimos al escritor más grande del sector opuesto—a Joseph de Maistre—, de ningún modo encontraremos maquiavelismo, sino la misma sombría concepción del destino histórico y la fuerza inmanente de los hechos, así como una justificación de la guerra y del sacrificio de los inocentes, mucho más fuerte de lo que jamás escribiera Hegel (60). Después de todo, una generación que había experimentado veintitrés años de guerra casi continuos tenía que concederle un considerable lugar en su sistema de pensamiento; y unos hombres que habían visto a Europa trastornada por completo y a la sociedad europea transformada por el poder de la espada, tenían que creer más o menos en una política de poder. Pero no es aquí donde se encuentra la originalidad de Hegel, sino más bien en la firme determinación con que mantuvo su fe en la racionalidad de la historia y del estado como representación perfecta del espíritu: la actualización de la idea ética. Con ello había hecho más profunda la concepción del siglo XVIII sobre la ley y la política, mediante su honda conciencia

(60) Por ejemplo, el capítulo de su primera obra *De la destruction violente de l'espèce humaine*, *Considerations sur la France*, y la séptima conversación de las *Soirées de San Petersbourg*, sobre los atributos divinos de la guerra.

de la realidad concreta del cambio social y del movimiento dialéctico de la historia. El no vió al estado como un mecanismo político, sino como un organismo moral, que sólo formando parte de él podía alcanzar el hombre libertad y plena actividad moral. El hombre sólo adquiere derechos como miembro de un sistema social, y este sistema no es una abstracción jurídica, sino un organismo histórico, concreto y viviente. La historia es el proceso constructivo de sistemas organizados de tal forma que a la vez son sistemas de instituciones y sistemas espirituales; y así, la historia constituye un segundo mundo, una creación espiritual que puede compararse con el mundo de la naturaleza en su diversidad y en su íntima relación orgánica, al mismo tiempo que supera a ese mundo por su conciencia universal, su efectiva libertad concreta y su orden ético.

Ahora bien; según Hegel, es en el estado donde culmina este proceso de organización. Este constituye la organización dueña de sí misma, consciente y libre, que todo lo abarca: constituye una totalidad autónoma, un mundo moral completo, el último fruto del árbol de la vida, la «idea divina según existe en la tierra». De este modo, Hegel echa los cimientos metafísicos de ese culto del estado que se ha llegado a convertir progresivamente en la religión del mundo moderno. Es extraño que un hombre que poseía un sentido de la historia tan profundo y rico no se diera cuenta de que la atribución de un valor absoluto y último a una forma social particular limita el movimiento de la historia y empobrece sus valores espirituales. Porque sólo en las culturas orientales antiguas, que Hegel denomina el primer reino histórico universal, ocurre el hecho de que el estado constituya una totalidad espiritual. En los demás casos, la cultura

supera al estado, no sólo idealmente, sino sociológicamente, de modo que es sólo en una comunidad de estados donde se encuentra el conjunto cultural. Incluso la ciudad-estado de la antigua Grecia, que fué la fuente y el modelo de la concepción hegeliana del estado como totalidad ética, era, en realidad, miembro de una comunidad más amplia, siendo esta comunidad, este mundo panhelénico, el que constituía el verdadero conjunto en donde encontró expresión el espíritu de la cultura helénica. Y ello es todavía más verdadero cuando nos referimos a la cultura occidental, cuyas típicas realizaciones sobrepasan los límites del estado y se apoyan en la fructífera interacción y cooperación de los distintos pueblos de Europa.

Además, detrás de esta comunidad europea existe la realidad histórica del Cristianismo, la comunidad de pueblos cristianos, que no tiene sus orígenes en el estado, sino que, al contrario, fué ella la que proporcionó la base espiritual que el estado europeo aceptó como cosa hecha y de la cual extrajo sus valores morales superiores. La limitadísima visión que de la naturaleza de la religión y de la función de la iglesia tenía Hegel le dificultaron hacer justicia a estos hechos. Hegel declaró siempre que era luterano y, en realidad, en sus últimos años fué un fiel adepto de la concepción oficial de la iglesia del estado prusiano, manifestada en la política eclesiástica de Altenstein. Pero ello fué un luteranismo residual y negativo, en el que la iglesia no era nada más que la *Hausfrau,* dócil y sentimental, de un estado que encarnaba el principio espiritual de un modo masculino y objetivo.

Hegel fué un verdadero protestante en el sentido en que protestó con pasión y convicción contra una iglesia

que pretendía ser la personificación objetiva del espíritu y la representante de la majestad trascendente de la ley divina. Pero no se oponía menos al protestantismo sectario, que apartaba del estado y del mundo presente la mente de los hombres, absorbiéndolos en devociones personales. Es una característica del «luteranismo» de Hegel el hecho de que encontrara «el héroe del protestantismo» no en Gustavo Adolfo o Cromwell, sino en Federico el Grande, el hombre que «tenía conciencia de la universalidad, que es la máxima profundidad que pueda alcanzar un espíritu». Lo que Hegel valoraba en la Reforma era, en realidad, el que hubiera destruído la iglesia como unidad sustancial, restaurando la unidad de la conciencia humana en un organismo moral universal y objetivo: el estado. Porque la verdadera religión de Hegel es la religión del estado: un desarrollo híbrido que debe sus características externas al luteranismo oficial de las iglesias territoriales de los principados alemanes, pero que recibe su verdadera inspiración del ideal de la ciudad-estado griega, donde, como observa, el nombre de ciudad «no sólo sugiere un complejo de instituciones políticas, sino nada menos que la diosa que representaba el espíritu del pueblo y su unidad».

La glorificación hegeliana del estado como incorporación de la idea divina—como «este Dios positivo»—conserva hasta el último extremo los rasgos del idealismo platónico de su juventud romántica, cuando, junto con Schelling y Hölderlin, se esforzaba en capturar nuevamente un mundo espiritual perdido, de infinita realidad y belleza. Pero esta visión de la perfección (como la de Blake, Wordsworth y Shelley, en Inglaterra) no tenía relación terrena con las verdaderas condiciones

del estado moderno, y el *tour de force* con que Hegel identificó a una y otras es un ejemplo típico de ese salto irracional en la oscuridad, del espíritu a la naturaleza y de la lógica a la realidad, que constituye la idea hegeliana. El hecho es que su concepción del *Geist* o del espíritu es profundamente equívoca y posee una infinita gradación de significados. Cuando los románticos, al final del siglo XVIII, hablaron del espíritu, empleaban una palabra que estaba cargada con el peso inmenso de la tradición cristiana y de la profundidad mística. Y esto no es menos verdadero respecto de Hegel, que empezó como teólogo y en cierto sentido continuó siendo teólogo hasta el fin. Pero su identificación del espíritu con la actividad racional—no sólo la actividad creadora del logos cósmico, sino también, y no en menor grado, de la actividad racional de la mente humana, objetivándose en la ley y en las instituciones—introdujo en la concepción otro elemento, que lo despojó de su carácter trascendente y abrió el camino para la secularización completa, tanto del concepto como del sistema, por obra de los hegelianos de la izquierda, hecho que culminó en Feurbach y Marx.

Por tanto, la concepción de una sociedad que fuera la representación terrena del espíritu—un organismo creado por el espíritu y lleno de espíritu—no era una invención de los románticos: era una posesión común de todo el pasado cristiano. En realidad, esta comunidad fué el hogar espiritual del hombre europeo en un grado mayor que el estado, y no menos en Alemania, donde el estado territorial poseía solamente los residuos de la autoridad política y del poder militar, sin disfrutar de la vida orgánica de una verdadera sociedad civil. Por consiguiente, cuando Hegel transfiere al es-

tado, mediante un *coup d'esprit*, los derechos y las prerrogativas de la comunidad espiritual, y adorna el triste esqueleto del estado policía con los ropajes reales de la Divinidad, no sólo niega la doctrina cristiana de un orden sobrenatural y de una sociedad superpolítica, sino que ni tan sólo hace justicia a los ideales sociales de los románticos, de los que un tiempo había participado. Las palabras con que el Hiperion de Hölderlin se dirige a Alabanda antes de separarse constituyen una crítica profética del falso camino que Hegel iba a seguir, desgraciadamente para Alemania y para Europa.

«Concedes todavía demasiado poder al estado—le dice—. Este no debería pedir cuando no puede obligar. Porque las dádivas de amor y las del espíritu no pueden exigirse a la fuerza. Que las deje intactas o que los hombres se apoderen de su ley y la encadenen en el cepo. Poco sabe lo que se hace el que quiere que el estado se convierta en maestro de moral. Una vez el hombre se ha esforzado para hacer del estado un cielo, resulta que no ha hecho otra cosa que crear un infierno.

El estado es la ruda corteza que envuelve el fruto de la vida y nada más. Es la pared del jardín de las flores y los frutos humanos.

Pero ¿qué utilidad tendrá la pared que proteja el jardín si la tierra permanece seca y yerma? Sólo la lluvia del cielo la puede reverdecer.

¡Oh, lluvia del cielo y soplo del espíritu, vosotros nos devolveréis la primavera de los pueblos!

El estado no tiene jurisdicción sobre ti. Pero si no te lo impide, volverás, volverás con tu gloria todopo-

derosa y nos levantarás por encima de lo mortal» (61).

Esta visión escatológica del descenso de «la más joven y la más hermosa hija del tiempo, la nueva Iglesia», es casi idéntica a la visión de la renovación de la Cristiandad con que Novalis terminó su *Europa,* mientras al mismo tiempo William Blake creaba en Inglaterra un apocalipsis semejante en gran escala, desarrollado en una serie de poemas épicos que culminaron en *Jerusalén.* El descenso realizado desde las cimas nebulosas del Sinaí romántico para la adoración del estado secular, de este becerro de oro erigido en el desierto del materialismo, es uno de los acontecimientos más extraños de la historia del pensamiento europeo, y la filosofía de Hegel permanece como un poderoso monumento y un símbolo de este viaje espiritual hacia el desierto.

(61) HÖLDERLIN: *Werke* (Obras), Insel Ausgabe, pág. 456.

Capítulo XI

REACCION CONTRA EUROPA

Ha sido tan grande el cambio que en la situación mundial ha sufrido la cultura europea en el siglo presente, que es difícil encontrar su paralelo en el curso de la historia. En comparación con él, los mayores cambios acaecidos en la historia de la cultura antigua, tales como la decadencia de la cultura helénica en el siglo II antes de Jesucristo, o la decadencia del Imperio romano en los siglos IV y V de nuestra era, fueron relativamente graduales y mucho más limitados en sus efectos. Hace cincuenta años Europa disfrutaba, tanto en lo político como en lo económico y cultural, de una hegemonía universal que se había desarrollado constantemente durante cuatro siglos y no mostraba, al parecer, señal alguna de tocar a su fin. En el curso de poco más de una generación, Europa ha perdido su posición de orientadora del mundo, hallándose actualmente bajo la amenaza de una desintegración. Hoy día, Europa se encuentra políticamente más débil y más dividida que en ningún otro período a partir del siglo X. Hace cincuenta años, su poderío político y militar superaba al del resto del mundo y era el centro organizador en el que se concentraban todas las fuer-

zas de la política internacional. Actualmente, los focos del poder mundial permanecen fuera de Europa, y Europa misma se encuentra dividida por dos sistemas rivales y no europeos. Desde el punto de vista económico, sus recursos productivos son todavía grandes; pero se ha empobrecido relativa y absolutamente, dejando de ser el taller internacional y el centro comercial y financiero del mundo.

Cosa mucho más seria es, sin embargo, la pérdida de su caudillaje cultural. En el pasado, Europa sufrió muchas crisis políticas y económicas, algunas de ellas tan graves como la que ocasionó la ruina de Alemania durante la Guerra de los Treinta Años; pero, hasta la fecha, nadie en Europa, y pocos fuera de ella, habían dudado de los valores de la cultura europea. Hoy todo esto ha cambiado. Asia y Africa se levantan, no solamente contra el dominio político de Europa, sino, aún más, contra su derecho a la hegemonía cultural. América está convencida de su superioridad cultural, representada por su peculiar forma de vida, y empieza a considerar a Europa como un área atrasada, que no sólo precisa dinero, sino métodos de organización social y dirección cultural americanos.

Finalmente, y sobre todo Europa misma, ha empezado a perder la fe en sus propias tradiciones y valores culturales. Los críticos externos de la cultura europea encuentran sus defensores dentro de la sociedad europea. En realidad, esos críticos han sido discípulos de los críticos internos de la tradición europea; así que, en gran parte, Europa ha sido el mayor enemigo de sí misma.

Esto es algo nuevo en la historia. En el siglo II antes de Jesucristo el helenismo fué víctima de una re-

acción antihelénica; pero ningún griego, y pocos de los que pertenecían a la cultura helenística, dudaron jamás del valor supremo de la tradición helénica. Lo mismo ocurrió con la decadencia de Roma, hasta el punto de que el prestigio de la cultura romana sobrevivió al poder del Imperio. Bien es cierto que hubo traidores y renegados que, por razones materiales, se pasaron a los bárbaros, pero no hubo ninguna ideología antirromana, permaneciendo todos fieles a la vieja tradición cultural, incluso siglos después de que se hubiera quebrado el orden político. Sin duda, el cambio del paganismo al Cristianismo motivó una reacción contra la tradición cultural y un cambio de valores culturales; pero ello fué un proceso interno de la cultura mediterránea, después de que hubiera tenido lugar el desplazamiento del centro de gravedad, creándose una nueva síntesis antes de la caída del Imperio.

Este doble movimiento de crítica y antipatía hacia las tradiciones sociales y los valores de nuestra cultura es, por tanto, un fenómeno único en la historia. No es el resultado de una decadencia política, ya que precedió a ésta y se desarrolló durante el siglo en que el poder externo de Europa se hallaba en su punto culminante. Al contrario, puede decirse que este levantamiento contra la cultura europea fué una de las causas que precedieron a la decadencia política de Europa, ya que las ideologías antieuropeas han proporcionado a los enemigos y rivales de Europa sus armas más formidables, mientras la pérdida interna de la fe en la cultura europea ha debilitado nuestro poder de resistencia en las relaciones políticas y económicas externas.

Por consiguiente, la crisis de la cultura europea no interesa solamente al historiador y al filósofo, sino que merece una atención vital por parte del político; en

realidad, es un asunto de vida o muerte para todas las naciones que constituyen la comunidad europea y para todos los ciudadanos de Europa. Sin embargo, no es posible entenderla sin penetrar en los estratos que yacen debajo de la superficie de la historia y que están muy alejados del nivel ordinario de la discusión política.

En primer lugar es necesario comprender el carácter único del desarrollo europeo. Europa ha diferido siempre de las otras culturas mundiales por su naturaleza no unitaria. El contraste es claro en el caso de China, que es un estado y, hasta cierto punto, una nación y una cultura al mismo tiempo. Pero puede decirse que las culturas orientales aspiran a una forma unitaria monolítica, modalidad que alcanzó su expresión más perfecta en el Egipto antiguo (62) hace más de cuatro mil años, y la cual reaparece de nuevo en los sucesivos imperios del mundo oriental.

Europa, por otro lado, jamás ha poseído este tipo de unidad. Nuestro continente ha sido una sociedad de pueblos unidos por una tradición espiritual común. Su existencia depende del mantenimiento de un delicado equilibrio entre la fuerza centrífuga de la nacionalidad y las tradiciones comunes espirituales que tienden a la unidad europea. La coexistencia de estas distintas fuerzas y el mantenimiento del equilibrio entre ellas es una condición esencial de la plenitud alcanzada por Europa y la fuente de la riqueza y variedad de matices de la vida europea. Pero también significa que la cultura europea es más caduca y está más expuesta al peligro de

(62) Quizás la cultura prehistórica del valle del Indo proporciona el ejemplo más notable, pues no muestra señales de cambio ni desarrollo durante los demás siglos de su existencia.

la desintegración social y espiritual que las antiguas y sencillas manifestaciones de la cultura oriental. Porque en el caso de Europa el principio unitario no es geográfico, racial ni político: es un principio espiritual que se ha impuesto por encima de toda la diversidad de pueblos y culturas que se han agrupado alrededor de una fe común, transformándose en una nueva comunidad espiritual poseedora de unos valores morales comunes y de una común cultura intelectual.

En sus orígenes, esta comunidad fué religiosa. Europa era la Cristiandad y la Iglesia católica el vínculo y el órgano de la unidad europea. Sin embargo, la pérdida de la unidad religiosa que tuvo lugar hace cuatro siglos no destruyó la unidad europea, pues al mismo tiempo que se perdía la unidad cristiana, la unidad de Europa venía a reforzarse en el plano intelectual debido a la influencia de la cultura renacentista. Durante los últimos cuatro siglos, la tradición humanista ha sido el gran vínculo de la unidad europea. Tanto los pueblos católicos como los protestantes han participado de una misma disciplina basada en la educación clásica, aceptando los mismos modelos y valores culturales. Y esta tradición no fué solamente literaria e intelectual: fué mediante la creación de valores morales como el humanismo ejerció su mayor influencia en la forma de vivir y pensar europea. La tradición helénica del idealismo ético floreció de nuevo en la Europa de los siglos XVI y XVII, fructificando en una nueva concepción de la personalidad humana y en una crítica moral de la vida que era más profunda que la de la antigüedad clásica, porque se había enriquecido con mil años de vida cristiana.

Así, a pesar de la pérdida de la unidad cristiana y de

la creciente independencia de las nacionalidades, el florecimiento de la cultura occidental en los siglos XVI y XVII poseyó un carácter paneuropeo internacional, debido a la influencia de la tradición humanista. Esto puede verse no sólo en el nuevo arte, el nuevo drama y la nueva filosofía de los pueblos occidentales, sino también en la nueva ciencia matemática y en el nuevo conocimiento y dominio de la naturaleza. Galileo y Bacon, Huyghens, Leibniz y Newton pertenecen tanto a la tradición humanista como los mismos humanistas. A pesar de las guerras religiosas y las rivalidades políticas que parecían dividir a Europa, la ciencia y el arte no conocieron fronteras, y la república de las letras constituyó una unidad cultural que desbordaba las divisiones políticas y nacionales.

En la Europa del siglo XVII, pues, no existía «telón de acero»; porque las divisiones ideológicas entre católicos y protestantes no ofrecían barreras serias a la transmisión de la cultura, como podemos ver en la gran popularidad que gozaba en la Europa protestante un moralista jesuíta como Baltasar Gracián.

No obstante, el dualismo religioso y cultural que permanecía latente en la cultura humanista de estos siglos contenía un peligro en potencia para la unidad europea. Esto se hizo evidente en el siglo XVIII, cuando los filósofos de la Ilustración intentaron completar la labor de los humanistas, creando una cultura humanista autónoma que fuera independiente de la religión y la tradición. De este modo, los valores relativos del humanismo cristiano se transfirieron a fines absolutos, y el ideal abstracto de «civilización» vino a suplantar la tradición histórica de la cultura europea. Asimismo, la crítica

humanista de la vida, que había encontrado su expresión creadora en los escritores clásicos del período humanista, como Cervantes y Shakespeare, fué reemplazada por una crítica racionalista de las creencias e instituciones de los anteriores siglos de Cristianismo. Es verdad que los caudillos del nuevo movimiento, como, por ejemplo, Voltaire, eran, hasta cierto punto, buenos europeos y estaban completamente convencidos de los aciertos únicos de la cultura europea; pero, al mismo tiempo, nada se hallaba a cubierto de su crítica destructora. Utilizaban los conceptos abstractos de razón, verdad y civilización como armas para atacar toda verdad y para minar los fundamentos en los cuales se basaba la estructura histórica efectiva de la cultura europea. De este modo, en el núcleo de la Europa occidental, en medio de una de las sociedades más refinadas y de cultura más elevada que el mundo haya conocido jamás, se levantó un movimiento que negaba las verdades eternas del Cristianismo, los valores morales del humanismo y las consecuencias históricas de la cultura europea. El hombre empezó incluso a preguntarse si la cultura en sí misma no era un gigantesco disparate y si no era posible que la humanidad se descargara del peso de la historia y la tradición para reedificar nuevamente la sociedad sobre cimientos naturales.

El contenido completo de este movimiento no se reveló hasta después de un siglo, ya que incluso la Revolución francesa no fué sino una manifestación preliminar y parcial de las nuevas fuerzas. Existía una contradicción implícita entre el ingenuo racionalismo de la Ilustración, que inició el movimiento, y las fuerzas instintivas e irracionales que desencadenó. Pero, aunque éstas se manifestaron claramente en la época del Terror

y en figuras como Marat y Hébert, no eran suficientemente fuertes para vencer los elementos racionales y autoritarios, que estaban profundamente arraigados en la tradición francesa, y que se volvieron a establecer más firmemente que nunca durante el Consulado y el Imperio en la persona y la obra de Napoleón. La significación verdadera de la Revolución quizás pueda verse más claramente en sus enemigos que en sus defensores. El levantamiento de los pueblos contra Napoleón fué el punto de partida del movimiento nacionalista moderno y ha tenido incluso efectos más disolventes sobre la tradición europea que la misma Revolución francesa. Fichte, que fué el gran ideólogo de este movimiento nacionalista, era discípulo de la Revolución francesa, cuya inspiración nutrió sus primeros escritos. Pero su subjetivismo e individualismo ilimitados le llevaron por senderos descarriados a la idealización del estado como poder creador de la libertad y único órgano de la vida económica y la cultura social, actitud que culminó finalmente en una deificación del pueblo alemán, hasta el punto de considerarlo «la única raza en la cual el germen de la perfección humana se hallaba presente de manera más completa y a la cual había sido confiada la dirección de su desarrollo».

Pero aunque Fichte fué el ideólogo de la revolución alemana, era una figura transitoria que todavía tenía sus raíces en el siglo XVIII. Las deducciones más profundas del movimiento fueron llevadas a cabo por los jóvenes románticos contemporáneos suyos, y ellas se reflejan, sobre todo, en la vida y la obra de Heinrich von Kleist. Kleist fué un patriota y un caudillo del despertar nacional, pero sus grandes dramas poéticos, como *Pentesilea* y la *Batalla de Hermann*, no están inspirados

por la idealización del genio nacional de Fichte, sino por un éxtasis negativo de destrucción, una especie de misticismo de muerte que encontró su expresión final en su dramático suicidio a las orillas del lago Wan en 1811. Aquí, cuando menos, las consecuencias del movimiento revolucionario ya no se esconden con un velo de idealismo utópico, sino que se descubren con su verdadera naturaleza como una apertura de las puertas del abismo y una liberación de las fuerzas oscuras e irracionales que habían permanecido encadenadas por mil años de cultura cristiana.

Durante la primera mitad del siglo XIX, Alemania continuó siendo una fábrica de ideas revolucionarias, que resultaban tanto más revolucionarias cuanto que eran puramente teóricas y no se encauzaban en ninguna acción revolucionaria. Esta obra fué llevada a cabo simultáneamente en tres sectores distintos: por filósofos como Schopenhauer, Feuerbach y Stirner; por hombres de letras como Buchner y los escritores de la «joven Alemania», y por socialistas como Bruno Bauer, Moses Herz y Karl Marx. Los últimos han sido completamente olvidado, a excepción de Marx, que debió muchísimo a sus inmediatos predecesores, aunque les pagó su deuda, como era su costumbre, ridiculizándoles y abrumándoles con invectivas.

Fué partiendo de este triple origen como el movimiento europeo penetró en Rusia, encontrando allí suelo fértil para un futuro desarrollo. En Rusia, menos aún que en Alemania, no existía ningún cauce en el cual verter el pensamiento revolucionario y transformarlo en acción política; así que todo el movimiento fué necesariamente subterráneo y obligó a separar la hendidura existente en la sociedad y la cultura rusas, que era muy

acentuada. Desde fines del siglo XVII, Rusia venía sufriendo un proceso de occidentalización, que encontró su forma externa en la nueva capital occidental de San Petersburgo, y el cual durante todo el siglo XVIII continuó transformando la organización del estado y la cultura de las clases dirigentes de Rusia. Esta revolución, realizada desde arriba, fué inevitablemente impopular, ya que estaba en conflicto con el espíritu de la tradición eslavo-bizantina oriental de la Rusia moscovita, y levantó una tozuda e inarticulada resistencia, que se manifestó en los levantamientos de los cosacos, la inquietud de los campesinos y la protesta religiosa de los «antiguos creyentes» y otras sectas cismáticas.

Pero a partir del segundo cuarto del siglo XIX, esta tradición originaria de oposición se transformó por medio de la infiltración de las ideas revolucionarias occidentales. Las ideologías de los filósofos alemanes y de los socialistas franceses y alemanes se trasplantaron a Rusia, adquiriendo en el nuevo ambiente un carácter más revolucionario. De este modo, las ideas occidentales ya no formaron un vínculo entre Rusia y el oeste, sino que actuaron como una fuerza desintegradora que separaba más el abismo que había entre una y otro. Incluso un movimiento conservador y tradicional como el de los eslavófilos, que recibía su inspiración de la idealización germánica de la raza y la nacionalidad, sirvió para reforzar la dirección revolucionaria mediante su hostilidad hacia la obra de Pedro el Grande y su vuelta a la idea tradicional de la Santa Rusia. Todas estas distintas corrientes se mezclaron unas con otras en el mundo cerrado de la «intelligentsia» rusa para producir su tradición revolucionaria. De manera distinta a los movimientos revolucionarios contemporáneos de occidente,

aquél no fué originariamente político, sino cultural y religioso. De hecho fué una especie de religión negativa que predicaba el evangelio del ateísmo y el materialismo con la misma fanática intolerancia que había caracterizado los movimientos sectarios rusos.

Este espíritu encontró su manifestación extrema en el nihilismo, fenómeno típicamente ruso que se inició a partir de 1860 bajo la influencia de Bakunin y recibió su formulación intelectual con los escritores Pisarev, Chernishevsky y Dobrolyubov.

Su significación ha sido descrita por Nikolai Berdyaev en el siguiente pasaje: «El nihilismo es la actitud negativa de lo apocalíptico ruso. Es una rebelión contra las injusticias de la historia y contra la falsa civilización; es una necesidad de poner fin a la historia y de empezar una nueva vida al margen y por enicma de la historia. El nihilismo exige la desnudez, el despojo de todos los arreos de la cultura, la aniquilación de todas las tradiciones históricas, a fin de poner en libertad al hombre natural, para el cual ya no habrá cadenas de ninguna clase. El ascetismo intelectual del nihilismo encontró su expresión en el materialismo, y cualquier otra filosofía más sutil fué condenada como una aberración» (63).

La influencia del nihilismo fué mucho mayor que la del grupo de escritores que popularizaron primeramente sus doctrinas. Permeabilizó toda la tradición revolucionaria de Rusia y se mostró con especial impulso en el caso de P. N. Tkachev, el primer gran caudillo del marxismo ruso. Y aunque los historiadores oficiales del comunismo no lo consideran debidamente o lo omiten, fué sin duda uno de los factores que contribuyeron más

(63) *The Origin of Russian Communism* (El origen del comunismo ruso), pág. 49.

decisivamente al derrumbamiento del antiguo régimen y a la victoria de la revolución de noviembre.

Me he referido al movimiento revolucionario ruso con algún detenimiento, no sólo debido a su importancia intrínseca como punto de arranque del ataque mundial más decidido que sufre la cultura europea, sino porque constituye, además, el ejemplo clásico de cómo las ideas revolucionarias europeas pueden ser asimiladas por culturas no europeas y transformarse en ideas antieuropeas. Lo que ocurrió en Rusia el siglo pasado ocurre actualmente en Asia y está a punto de ocurrir en Africa. Y en cualquier caso se dibuja la misma trayectoria: primero, nacionalismo cultural; después, revolución social; finalmente, negación y desprecio de los altos valores culturales.

Todas estas fases se hallan igualmente presentes en la propia Europa occidental. Fué aquí donde ellas tuvieron su origen, y de Europa se derramaron como una epidemia por todas las partes del mundo en proporción a la influencia que la cultura europea ejercía sobre ellas. Pero el efecto de estas fuerzas en Europa es mucho más peligroso que en otros continentes, puesto que aquí amenaza la misma vida de nuestra cultura, mientras que en oriente son relativamente externas a las tradiciones de la cultura indígena.

Así, el nacionalismo oriental no tiene el mismo carácter disolvente que posee el europeo, ya que tiende a unificar a toda la cultura contra la influencia y la dominación extranjera. En realidad, la unidad del nacionalismo oriental no es la nación solamente, sino que es la cultura misma, como en el caso de China; y cosa parecida ocurre con la India y el Islam. De modo semejante, los valores culturales superiores que se niegan

no son los valores orientales tradicionales, sino los valores importados de la cultura occidental que habían sido imperfectamente asimilados y jamás habían satisfecho las verdaderas necesidades del alma oriental.

Pero este caso no es de ninguna manera el de Europa. Las naciones de Europa han formado siempre parte de una unidad superior, representada por la cultura europea, y, por tanto, cuando en el siglo XIX el nacionalismo afirmó su derecho absoluto a una autarquía espiritual y cultural, produjo inevitablemente un efecto desintegrador sobre la unidad de Europa. Sus efectos no fueron tan deplorables en los antiguos reinos de occidente, donde el Estado había poseído durante siglos un carácter nacional; pero en el centro de Europa, donde la nación-estado no existía y el despertar del nacionalismo coincidió con el nacimiento del movimiento revolucionario, los resultados fueron desastrosos. El desarrollo histórico y la estructura política de la Europa central había sido formada por la tradición supernacional del Sacro Imperio romano y la tradición plurinacional de la Austria de los Habsburgo. El primero fué destruído por la revolución, y el segundo fué socavado y desintegrado por el ataque convergente del nacionalismo germano y el eslavo. Este último tuvo un efecto lamentable sobre Europa en cuanto a unidad, ya que arrancó la piedra angular del orden europeo y destruyó el sistema existente de cooperación internacional que habían construído laboriosamente los caudillos de las grandes potencias durante los años 1814 y 1815, en Viena. Pero, en la propia Europa central, significó mucho más que esto, ya que implicó la división de la unidad orgánica de una cultura viviente en nacionalidades e ideologías raciales rivales. Fué en vista de esto

por lo que Grillparzer, como representante de la vieja cultura austríaca, pronunció aquella famosa frase: «El sendero de la cultura moderna va desde la humanidad a la bestialidad a través de la nacionalidad.» Y los cien años que han transcurrido desde entonces no han hecho sino reforzar el veredicto.

Como he indicado en el capítulo cuarto, esta desintegración nacionalista de la Europa central condujo a una serie de grandes guerras que acabaron por destruir todo el sistema estatal europeo. La multiplicación de nuevos estados nacionales aumentó la inestabilidad y la inseguridad del nuevo orden, ya que cada uno de ellos tenía que luchar a la vez contra la presión externa de algún gran poder vecino y la presión interna de sus propias minorías nacionalistas. El viejo orden europeo había descansado en un complejo de tradiciones históricas y de relaciones sociales que hasta cierto punto eran un patrimonio común de los diferentes estados y estaban firmemente arraigadas en el pasado europeo. El cañamazo de las relaciones diplomáticas entre las capitales europeas era sólo la expresión formal y especializada de un sistema más amplio de relaciones sociales entre los grupos gobernantes de los diferentes países, que formaban una sociedad internacional y una clase supernacional. Esta sociedad y esta clase europeas que existían en el siglo XIX eran sin duda insatisfactorias desde muchos puntos de vista. En su mayoría constituían un grupo sobreviviente de los días del antiguo régimen, que se había atrincherado detrás de una barrera de privilegios aristocráticos y estaba divorciado de la vida del pueblo en general. Sin embargo, quedaba siempre abierto a los hombres de talento que no eran de origen aristocrático, hombres como el barón

Stockmar, sir Robert Morant, el historiador americano J. L. Motley, Henry Reeve y otros, y su desaparición no fué el resultado de su exclusivismo social, sino de su tolerancia y comprensión, que se oponían al creciente exclusivismo de la cultura nacionalista. De este modo no hubo una cultura democrática común europea que reemplazara a la vieja sociedad aristocrática, y la desaparición de los grupos sociales que estaban vinculados con la totalidad europea más bien que con las partículas nacionales, destruyó los órganos naturales de comunicación internacional, produciendo un descenso gradual del alto nivel alcanzado por la cultura europea.

Sin embargo, el triunfo del nacionalismo no fué tan completo como pareciera a primera vista, pues al mismo tiempo que los estados nacionalistas iban afirmando sucesivamente su independencia política y cultural, su cohesión interna se iba socavando debido a las alteraciones producidas por un gran movimiento económico. A medida que la revolución industrial, partiendo de la Gran Bretaña, pasaba al continente europeo y se derramaba hasta el oriente de Europa, la vida de los obreros y de las clases medias se iba transformando por completo y se alteraban radicalmente sus mutuas relaciones. La lucha de clases, que fué el resultado inevitable del proceso de la urbanización industrial, cortó el avance del nacionalismo y el racismo, creando los nuevos internacionalismos de capital y trabajo.

Esta nueva situación se reflejó en la ideología marxista y en la propaganda que hizo que la lucha de clases fuera la base de la teoría social y la acción política, y que actuara como un fermento revolucionario que tenía que cambiar a Europa de un confín a otro. Aunque el marxismo era puramente occidental en su origen y re-

cibía su inspiración de las realidades del industrialismo inglés, de las teorías de la filosofía alemana y de los ideales de la tradición revolucionaria francesa, su acción se sintió más profundamente en las tierras del este de Europa, que poseían una cultura rural, donde la influencia del industrialismo urbano era más reciente. Fué entre los campesinos desarraigados y entre los judíos medio emancipados que habían cortado los vínculos que los unían a las antiguas formas de vida de una comunidad rural estable y a una cultura religiosa tradicional donde el comunismo y el socialismo crearon una nueva fe y una nueva vida. Y ya que estos elementos no habían tenido nunca participación alguna en la cultura humanista ni habían guardado una lealtad consciente a la tradición europea, no tuvieron ninguna dificultad en rechazarlas como si se tratara de una cultura y una tradición propias de una casta dirigente ajena.

En occidente la situación era completamente distinta. Los dirigentes del movimiento laborista inglés estaban a menudo más vinculados a los ideales humanistas que sus adversarios capitalistas, y encontraron sus aliados naturales entre los dirigentes de la romántica vuelta a las tradiciones del Cristianismo medieval, tales como Ruskin y William Morris, mientras que en Francia la ideología de Proudhon, el pensador socialista francés más influyente, representaba la antítesis del marxismo, tanto por su tradicionalismo moral como por su hostilidad al estado y a toda forma de colectivismo y de sujeción al régimen.

Sin embargo, fué en occidente, y especialmente en la Gran Bretaña, donde el proceso del industrialismo urbano llegó más lejos y desgajó más completamente a la sociedad, de sus raíces naturales campesinas. La so-

ciedad urbana cesó de estar por entero vinculada a su comarca y a su región para convertirse en servidora del mercado mundial y en el órgano de una economía cosmopolita.

Este proceso de industrialización urbana produjo un crecimiento extraordinario de riqueza y población; pero al mismo tiempo debilitó la vitalidad y la cohesión de la cultura europea, ocasionando la vulgarización y el abaratamiento, tanto del hombre como de su trabajo. La nueva cultura mecanizada que el occidente europeo y los Estados Unidos esparcieron por los cinco continentes fué una cultura barata y antiestética que levantó la antipatía no sólo de las culturas conquistadas, sino también de considerables elementos de la misma Europa. Tampoco estaba confinada esta reacción a las clases explotadas o a las nacionalidades oprimidas, sino que afectaba, asimismo, a las clases privilegiadas y encontraba su expresión más recia entre los orientadores de la cultura del final del siglo XIX, tales como Friedrich Nietzsche. Fué Nietzsche el primero que percibió claramente el carácter de la enfermedad de la cultura europea en la naturaleza y *Historia del nihilismo europeo;* y el hecho de que dejara de llevar a cabo su curación y de que sus remedios fueran tan sólo síntomas adelantados de la enfermedad, no es obstáculo para que reconozcamos la verdad y la profundidad de su diagnóstico. Aunque Nietzsche era un alemán de la época de Bismarck y no se encontraba inmune de las exageraciones del nacionalismo contemporáneo germánico, se consideraba a sí mismo, ante todo y sobre todo, como un buen europeo, leal a la gran tradición del humanismo occidental y al origen de todos los altos va-

lores espirituales de la cultura europea. Al propio tiempo reconocía que esta cultura humanista había agotado sus energías y que los valores espirituales que había creado se disolvían en una mezcla de sentimentalismo humanitario e idealismo liberal. Sobre todo, los tipos humanos superiores iban a ser absorbidos y destruídos por el rebaño humano que se acumulaba en las nuevas ciudades y que iba encajándose en la uniformidad en virtud del estado demócrata y burocrático.

Nietzsche atribuía la principal responsabilidad de este proceso de degeneración a la influencia del Cristianismo y a la doctrina moral cristiana. Aunque reconocía la importancia histórica del Cristianismo como creador de valores espirituales, no supo reconocer que el Cristianismo no era más responsable de la degradación de la ética europea de lo que lo fué el humanismo respecto de la cultura europea. Los valores cristianos y los valores humanistas se habían depreciado del mismo modo. Sólo los valores económicos permanecieron en pie, y éstos no poseían poder espiritual alguno ni proporcionaban ningún objetivo cultural común. La ciencia y la técnica habían aumentado en gran manera los conocimientos y el poderío externo del hombre occidental sólo para dejarle espiritualmente desnudo y vacío ante el abismo nihilista.

Desde el punto de vista de Nietzsche, esta crisis sólo podía vencerse con el descubrimiento de un nuevo propósito espiritual que creara nuevos valores y proporcionara un nuevo sentido a la vida. Este motivo no podía encontrarse en la misma humanidad. Pues a pesar de su humanismo, Nietzsche se daba cuenta de que el hombre no era un fin, sino el camino hacia el fin. Si la antigua fe religiosa había muerto y los antiguos idealis-

mos filosóficos y morales se habían convertido en abstracciones vacías, el hombre sólo podía evadirse de la destrucción espiritual encontrando una nueva meta más allá de la humanidad. En este punto, Nietzsche coincidía con los cristianos a quienes condenaba. Su tesis es esencialmente religiosa, y vió más claramente que muchos de sus contemporáneos cristianos que la crisis de la cultura occidental no era política ni económica, sino esencialmente espiritual: una crisis del alma del hombre occidental. Por otra parte, su esfuerzo para proporcionar una solución al problema mediante el evangelio del superhombre y la voluntad de poder es, incluso, más falaz e irreligiosa que ninguna de las soluciones propuestas por los socialistas o los humanitarios seculares, y tuvo una influencia más desastrosa sobre Europa y particularmente sobre el pensamiento alemán de principios del siglo XX. Porque ¿qué es el superhombre sino una sombra tergiversada del ideal humanista arrojado al abismo por el sol poniente de la cultura humanista? ¿Y qué es la voluntad de poder de Nietzsche sino la enfermedad moral dominante de la cultura europea en su forma exagerada? Sin duda en todo esto había un elemento de quimera y megalomanía que constituía los síntomas que anunciaban su propia enfermedad mental; pero, sobre todo, ello era la consecuencia lógica de su incomprensión del Cristianismo y de la antipatía natural que sentía hacia lo que suponía falsamente que eran valores e ideales cristianos.

A los ojos de Nietzsche, el Cristianismo no era más que una tendencia patológica hacia el dolor y mero temor a la vida; una moral esclava de la sumisión y del sufrimiento; la venganza de los débiles contra los fuertes y de los enfermos contra los sanos. Sin duda, el

Cristianismo contemporáneo daba pie a estos errores. Porque el Cristianismo europeo de fines del siglo XIX se encontraba en franca retirada ante el empuje del materialismo y el secularismo. Se sentía extraordinariamente debilitado por varios siglos de luchas sectarias y tendía a derivar hacia un remanso cultural remoto del movimiento vivo de la cultura contemporánea. El interesante relato que Edmund Gosse hizo de su padre, el naturalista victoriano, en *Father and Son* (Padre e hijo) demuestra hasta qué punto este divorcio entre la religión y la cultura superior había fomentado esta forma de evasión religiosa que aislaba al creyente hacia un grupo sectario que absorbía sus energías espirituales (64). Pero esto no era peculiar del Cristianismo, sino que era el síntoma del carácter centrífugo de la cultura del siglo XIX; y los artistas, los hombres de letras, y los reformadores sociales, los revolucionarios, incluyendo al propio Nietzsche, todos muestran señales de la misma actitud disolvente y tienden a formar pequeños grupos cerrados y círculos dentro de los que viven y trabajan. En realidad, ésta era una forma de evasión; pero de donde se evadían no era de la vida, sino de la presión angustiosa de la cultura dominante secularizada.

Sin embargo, cuando el Cristianismo sectario implicaba, como en el caso de Philipe Gosse, una abdicación de la misión mundial cristiana y una limitación deliberada de su actividad en beneficio de una minoría selecta, encerraba entonces una profunda incomprensión del sentido del propio Cristianismo. El Cristianismo empezó como una religión minoritaria, una minoría tan pe-

(64) Esto no fué sólo característico de Philip Gosse, pues uno de los científicos más grandes de principios del XIX, Faraday, fué miembro de un grupo similar, los «sandemanianos».

queña y oscura como cualquiera de las sectas del siglo XIX. Pero al mismo tiempo afirmó desde un comienzo su misión universal de transformar al mundo, misión que abarcaba toda la historia de la humanidad. Anunciaba la venida de un nuevo orden en el que la humanidad sería transformada por la infusión de un principio espiritual.

Esta originaria concepción cristiana de un nuevo orden debe distinguirse del individualismo religioso característico de los siglos XVIII y XIX, porque fué un proceso cósmico que se realizó progresivamente en la historia y creó un nuevo mundo porque creó una nueva humanidad. Fué un proceso esencialmente dinámico, como vemos claramente en la interpretación agustiniana de la historia como conflicto entre dos deseos y dos principios espirituales antagónicos, incorporados en dos comunidades y dos órdenes sociales opuestos.

La ética cristiana, pues, es mucho más dinámica de lo que Nietzsche había percibido. Y, en realidad, a pesar del espíritu y del motivo deliberadamente anticristianos de su teoría, existe cierta semejanza—que casi sugiere un elemento de imitación inconsciente—entre su idea del superhombre y la transformación de la cultura mediante el hallazgo de un principio trascendente que crea nuevos valores y la idea cristiana del nuevo hombre y la transformación del orden universal presente por la infusión de un nuevo principio espiritual que crea una nueva moralidad y una nueva jerarquía de valores espirituales.

Pero si ésta es la verdadera naturaleza del Cristianismo, queda claro que la pérdida de la fe cristiana y de los valores morales cristianos han ejercido sobre la cultura europea un efecto mucho más grave del que

Nietzsche creyera. Ya que lo que se ha perdido no es la moralidad negativa que controlaba la conducta de las masas, sino la finalidad espiritual trascendente que proporcionaba a la cultura europea su motivo dinámico. No quiero decir, naturalmente, que este motivo espiritual y los valores morales que había creado se hubieran realizado de una manera completa en la cultura europea en las épocas de mayor desarrollo cristiano. Pero esto ocurre con todas las religiones y todas las ideologías. Incluso en las inferiores existe siempre un cierto conflicto y alguna discrepancia entre el propósito moral y la conducta social, y la distancia es tanto más amplia cuanto más trascendentes son la fe religiosa y el propósito moral. Pero ello no significa que la religión no afecte a la cultura. Al contrario, cuanto más trascendentes sean los propósitos religiosos y los valores morales, tanto más eficaces resultan como vínculo de unión entre las diferentes clases y comunidades. Una ideología secular atrae inevitablemente intereses sociales particulares y sus valores morales tienden a convertirse en valores de una clase o de una nacionalidad. Pero los valores morales de una religión universal superan sus limitaciones sociales, y así el Cristianismo pudo unir al esclavo y al hombre libre, al ciudadano romano y al guerrero bárbaro en la profesión de la misma fe, en la comunión de los mismos sacramentos y en la aceptación de las mismas normas y los mismos valores morales.

Estos fueron los cimientos sobre los que se levantó Europa, y ninguna de las grandes culturas mundiales ha debido más a la fuerza absorbente y cohesiva de creencias religiosas comunes y de comunes propósitos morales. Por consiguiente, ninguna cultura ha sufrido

tanto a consecuencia del proceso de secularización, ya que a medida que éste avanza, destruye los elementos espirituales comunes que hicieron a Europa lo que fué, para dejar sólo las fuerzas opuestas de clase y nacionalidad y las técnicas sociales y científicas que fueron creación de la última fase de la cultura europea. Pero ninguna cultura puede vivir simplemente de su técnica. Es imposible que Europa sobreviva o justifique su existencia solamente por esta triunfadora forma de vida que se manifiesta en una superior producción de maquinaria, mayores bombas e instrumentos más complicados que ninguna otra parte del mundo, pues todo esto puede realizarse con más ventajas en los Estados Unidos y Rusia, recientes poderes mundiales que poseen condiciones geográficas y sociológicas más favorables para el desarrollo de una cultura de masas más unificada.

Tampoco puede resolverse el problema europeo por medio de un tajante proceso de reorganización económica y política que conduzca a una unidad federal, a unos Estados Unidos de Europa semejantes a los Estados Unidos de América; pues Europa no posee ni el lenguaje común ni la tradición política común, que han desempeñado un papel tan esencial en el desarrollo de los Estados Unidos y Rusia. Los prejuicios y las exageraciones del nacionalismo moderno no deben impedir que veamos la importancia vital de la nacionalidad como un elemento esencial de la cultura europea. Europa debe su carácter único al hecho de que es y ha sido siempre una comunidad de naciones, todas ellas intensamente conscientes de su personalidad social y de sus leyes e instituciones políticas distintivas, aunque todas unidas por una tradición espiritual común, unos valores morales comunes y una común cultura intelectual. Incluso

hoy día, en el presente estado de desintegración de la cultura europea, estas tradiciones y valores comunes no se han perdido totalmente; se han debilitado y depreciado, pero no han muerto, y es tan sólo mediante su restablecimiento como se puede salvar a Europa.

Tampoco puede decirse que todo ello haya perdido su importancia en el nuevo mundo mecanizado. El progreso del tecnicismo científico puede haber hecho posible la creación de valores morales. La última palabra en los problemas humanos siempre pertenecerá al poder espiritual, que trasciende tanto el orden de la naturaleza como el orden de la cultura y proporciona a la vida humana su significación y su finalidad definitivas. Sólo mediante el nuevo descubrimiento de este poder y de la restauración de la relación triple entre los fines espirituales, los valores morales y la acción social es como Europa podrá superar su crisis cultural presente, debida ante todo a la contradicción entre el desarrollo del poder técnico y la pérdida del propósito espiritual. Esta crisis no se limita solamente a Europa; es un problema general, común a todo el mundo moderno. Pero fué en Europa en donde se manifestó originariamente; es en Europa donde ha adoptado su forma más aguda; y es Europa la que posee los mayores recursos de sabiduría y experiencia para enfrentarse con ella. Por consiguiente, a pesar de la debilidad material y política de Europa, ella se encuentra todavía en una situación clave para decidir los destinos del mundo, ya sea a causa de su victoria o de su derrota en el conflicto de nuestra época.

Capítulo XII

LAS GUERRAS MUNDIALES Y EL DESARROLLO DEL ESTADO-MASA

La desintegración de la comunidad europea, debido a las fuerzas del nacionalismo, y la socavación de la cultura occidental, ocasionada por la rebelión espiritual nihilista, fueron procesos graduales que continuaron durante dos siglos sin entrometerse con la prosperidad material de nuestra cultura ni destruir el optimismo y la confianza del hombre occidental. No fué hasta nuestra época cuando la situación se transformó con la catástrofe de las grandes guerras, que destruyeron repentinamente el engañoso paraíso en que los pueblos de Europa habían vivido, enfrentándolos con las fuerzas destructivas que se habían acumulado en el subsuelo del mundo moderno.

La primera guerra mundial conmovió los cimientos de nuestra cultura; arruinó el predominio económico de Europa y destruyó para siempre el sentido de seguridad e inmunidad contra el excesivo sufrimiento físico y contra la pérdida de la libertad personal que habían sido características de la cultura del siglo XIX. Sin embargo, no fué hasta que sucedió la segunda guerra y nos encaramos con los acontecimientos de 1940 cuando

nos dimos cuenta de que habíamos estado viviendo de ilusiones hasta un grado máximo y que toda la estructura del orden europeo podía ser destruído con un simple acto de inhumana agresión.

Aun así, y a pesar de esta terrible lección, los políticos y publicistas occidentales se han acogido nuevamente a sus ilusiones. Después de cada una de estas dos grandes guerras, han creído que la victoria «daría seguridad al mundo por medio de la democracia» y que podían ponerse a planear un nuevo mundo de paz y prosperidad universales, a base de una equitativa participación y con iguales derechos para todos los pueblės, de acuerdo con los ideales de la democracia liberal. Pero si es que la historia proporciona alguna orientación, existen pocas razones para suponer que un mundo que se ha fraguado al fuego de la guerra pueda ser un mundo de esta clase. Una gran guerra no es un asunto de humana elección; al contrario, señala el punto en que los acontecimientos sobrepasan el dominio humano. Es una clase de convulsión social, una erupción de fuerzas que permanecen dormidas como el fuego subterráneo de un volcán, en las faldas del cual el hombre edifica ciudades y cultiva campos. Si consideramos alguna de las grandes guerras de la historia—la Guerra de los Cien Años, la de los Treinta Años, las de la Revolución francesa—, vemos que sus resultados son completamente diferentes de los que imaginaban o deseaban los caudillos y los políticos que las ocasionaron. Y si ello ocurrió así con las limitadas guerras del pasado, que se llevaban a cabo con ejércitos profesionales y dentro de un esquema claro de batallas y asedios, ¿qué no habrá ocurrido con las dos guerras mundiales que han sorprendido a la generación actual, gue-

rras sin estructura ni límite, guerras totalitarias que han absorbido todas las energías de poblaciones enteras y han afectado las vidas de cientos de millones de hombres?

Se comprende que los políticos demócratas no se dieran cuenta de lo que le ha ocurrido a nuestra cultura, y se propusieran explicarse toda la tragedia, atribuyendo sus causas al sesgo moral de algunos hombres particularmente culpables, dictadores o pacificadores, creyendo que una vez los criminales de guerra hubieran sido eliminados, la cultura volvería a encauzarse como antes. Pero las cosas no suelen ser tan sencillas. Hitler y sus iguales no fueron los creadores de la crisis mundial, sino sus criaturas, los cuales fueron llevados al poder cabalgando sobre la cresta de una ola de destrucción. Incluso la misma Alemania debía su importancia tanto a su debilidad como a su fuerza. Ella era, por decirlo así, el cono volcánico donde concurrían las fisuras espirituales de nuestra cultura, el punto en que la ordenada superficie de nuestra sociedad se quebraba por la erupción de las fuerzas subterráneas.

Por tanto, las actividades de los planificadores modernos y de los reformadores internacionales tienen con la crisis mundial la misma relación que las actividades de un ingeniero de minas o un fontanero respecto de una erupción volcánica. Son inteligentes, racionales y científicos, pero pertenecen a un plano esencialmente distinto del de las fuerzas que se proponen dominar. Los cimientos del mundo moderno han sido sacudidos y no los salvaremos planificando la estructura externa.

Entonces, ¿cuál es la verdadera naturaleza del problema? El hecho es que ha tenido lugar una inmensa

revolución material y técnica, que ha cambiado por completo las condiciones de la vida del hombre, sin que, por otra parte, haya tenido lugar un cambio correspondiente en la naturaleza humana. La revolución ha sido obra de una minoría—de unos cuantos hombres pertenecientes a unas cuantas sociedades—; pero sus resultados afectan a todo el mundo y empiezan a ser adoptados progresivamente por todas las sociedades y aplicados sobre todos los hombres. El resultado es que no ha habido tiempo para acostumbrar al hombre a utilizar su nuevo poder. Sacamos, por ejemplo, a un labrador de su carreta tirada por una yunta y le enseñamos a conducir un automóvil, y después un tanque o un avión; y antes de que se dé cuenta de lo que ha ocurrido, y mientras su pensamiento permanece todavía inconscientemente enclavado en las formas rurales de sus antepasados, se halla convertido en una unidad que forma parte de una masa, sintiéndose irresistiblemente impulsado en una carrera de producción industrial o de destrucción militar que es incapaz de entender o de dominar.

La rapidez de esta alteración, esta difusión repentina de los adelantos de la ciencia y la técnica modernas, fué recibida por el siglo XIX como un bien absoluto, como el avance del progreso y la ilustración sobre la ignorancia y la barbarie. Y fué especialmente aclamada por la opinión liberal del occidente de Europa y América como un proceso esencialmente democrático, como si se tratara de la realización práctica del principio de igualdad y de los derechos de todos los hombres. Ha sido sólo por grados como el hombre se ha venido dando cuenta de que el cambio que la expansión ilimitada de la técnica industrial y científica había ocasionado en la escala

social implicaba también una amenaza seria para la democracia; y esta lección todavía no se ha aprendido plenamente. Porque mientras la sociedad de masas es favorable a la democracia en el mismo sentido en que destruye los privilegios hereditarios y la autoridad tradicional y representa una tendencia general hacia la uniformidad y la igualación, es al mismo tiempo hostil a la libertad, ya que reduce el dominio del individuo sobre su propia vida y lo convierte en el instrumento de las fuerzas colectivas de que depende su propia existencia. Los padres de la tradición democrática—los propietarios rurales ingleses, como Hampden, Cromwell y Vane; los plantadores de Virginia, como Washington y Jefferson; los juristas y publicistas de Nueva Inglaterra, como los Adams y Benjamín Franklin—todos tenían plena conciencia de la importancia de la personalidad individual como valor social último e indestructible. Consideraban al estado como servidor y custodio de sus derechos individuales, y al enfocar en la medida de sus posibilidades el avance de la ciencia y la organización económica, las veían abriendo nuevos campos a la iniciativa individual y no creando una organización por medio de la cual la vida del individuo quedara unificada y sojuzgada.

Pero la situación se alteró completamente cuando el movimiento pasó a manos de sociedades que no tenían la menor idea de esta tradición de libertad personal, sociedades en las que la vida humana valía poco, donde el individuo no era nada y el estado y los dueños del estado lo eran todo. Mientras las nuevas técnicas fueron monopolio de los mismos pueblos que habían producido la cultura individualista, como ocurrió en la mayor parte del siglo XIX, no hubo ninguna dificultad: la libertad,

la democracia y la técnica científica permanecieron aliados. Pero tan pronto como el movimiento se extendió por el mundo y empezó la era de las masas, se vió claramente que la libertad y la eficacia científica no estaban necesariamente unidas. Las sociedades que no tenían experiencias de libertad o respeto por ella se adaptaron mejor, en ciertos aspectos, a la organización científica de masas que los que consideraban los derechos del individuo. Y fué en este punto donde el desarrollo alemán adquirió una importancia extraordinaria, ya que fué en Alemania donde las nuevas técnicas científicas fueron uncidas y dominadas por un estado militar centralizado. Ya en el siglo XVIII, Prusia había ido más allá que ningún estado en cuanto a la organización científica de sus pueblos para la guerra, y los sargentos instructores de Federico el Grande habían resuelto de antemano el problema de convertir una multitud de individuos de distinto temperamento y nivel intelectual en un mecanismo compacto que pudiera ser manipulado con automática precisión por una sola inteligencia y una sola voluntad.

Este manejo de masas del pueblo prusiano, ocurrido hace dos siglos, no sólo dejó una profunda impresión en el carácter y la tradición nacionales, sino que también proporcionó el modelo de eficacia militar y burocrática que aceptaron los otros pueblos de la Europa central y oriental, sobre todo Rusia, cuyos dirigentes alemanes mostraron ante la administración del imperio una señalada preferencia hacia los hombres y los métodos alemanes.

En el curso del siglo XIX estos imperios militares se fueron despojando de sus elementos feudales y teocráticos, hasta que, con la primera guerra mundial, llegó

el momento en que las mismas dinastías se hundieron y la organización masa del estado entró en relación directa e inmediata con el organismo masa del pueblo.

Este fué el origen del fenómeno que llamamos el estado totalitario, un sistema que puede llamarse democrático en cuanto representa un gobierno de masas, pero que es completamente hostil a los ideales de libertad y humanidad y a los derechos del ciudadano particular, que son inseparables de la tradición democrática tal como la hemos entendido siempre en occidente.

Sin embargo, debemos aceptar el hecho de que el estado-masa no es menos eficaz que el estado libre, y que, en ciertos aspectos, incluso se adapta mejor al ritmo de la época, debido a la expansión universal de la técnica científica moderna. Además, al mismo tiempo que estos nuevos «leviatanes» crecían en el este, la democracia occidental seguía un desarrollo paralelo hacia la organización de masas. Es evidente que los partidos y la prensa demócratas y la organización democrática del trabajo han adquirido un carácter muy distinto del que poseían hace un siglo, y ya no ofrecen el mismo campo abierto a la discusión y a la libre iniciativa individual. El político que se dirige a una masa electoral de sesenta o setenta millones se encuentra en una situación no sólo cuantitativa, sino cualitativamente distinta de la que existía en los primeros tiempos de la democracia liberal. Lo mismo ocurre con el industrial o el jefe de empresa que ya no tiene que tratar con la competencia de los individuos, sino con masas económicas anónimas, cuya conducta debe estudiarse con el desasimiento científico de un astrónomo o un meteorólogo. Nuestras ideas occidentales de libertad política y económica, nuestros conceptos de libertad de expre-

sión y de gobierno mediante la discusión, nuestras ideas de propiedad, riqueza y comodidad, incluso nuestros ideales de educación y cultura, todos se forjaron en otras condiciones y en una sociedad diferente. Provienen de una época en que los estados contaban unos cuantos millones de habitantes y unos cientos de millares de ciudadanos políticamente activos. Y no es sin dificultad que dichas ideas se mantienen en un mundo que se ha convertido en una zona de poder, donde los estados se componen de una densidad de cien millones de habitantes y en los que sus poblaciones están unificadas por las mismas técnicas y presionadas por las mismas fuerzas económicas.

Por tanto, es bien claro que no podemos abandonarnos a las fuerzas cambiantes con aquella fe optimista con que nuestros antepasados recibieron la era del progreso. Nadie que sea fiel al espíritu de la cultura occidental, tanto en América como en Europa, puede aceptar la ética del estado totalitario, con su negación de los derechos humanos, sus ejecuciones en masa y su cruel liquidación de las minorías, sin experimentar una desintegración moral. Estamos obligados no sólo a luchar contra este mal en el extranjero, sino a impedir que nuestra propia sociedad siga el mismo camino.

Y, como he manifestado, no podemos hacer esto mediante la planificación económica, por esencial que sea; porque el estado-masa medra casi tanto con la planificación como en la guerra. El verdadero daño es más profundo, y consiste en la hendidura que ha tenido lugar entre el desarrollo técnico de nuestra cultura y su vida espiritual. En último extremo, toda cultura descansa sobre cimientos religiosos: es la expresión de una fe en forma de instituciones sociales y de actividad cul-

tural o una visión de la realidad lo que proporciona a la cultura su unidad espiritual. Así, las grandes culturas mundiales corresponden con las grandes religiones, y cuando muere una religión la cultura que dicha religión ha inspirado se desmorona gradualmente. «El pueblo que carece de visión perece.»

No reconocemos este hecho más claramente debido a la diferencia de ritmo entre la vida humana individual y la vida de una cultura, ya que el hombre sólo se da cuenta de un aspecto reducidísimo del proceso del cual forma parte. Cuando decimos que una cultura es secular o materialista, ello no significa que dicha cultura no posea ninguna base espiritual; significa que la cultura se ha extravertido temporalmente, concentrado su atención en los aspectos prácticos que quedan en la superficie de su conciencia.

Esto es lo que le ha ocurrido a nuestra cultura. Jamás se ha visto una sociedad tan completamente absorbida en la técnica y en los aprestos de la cultura y más descuidada respecto de los últimos valores espirituales para los que existe la raza humana.

Las culturas del pasado, a pesar de sus escasos recursos, dedicaban al servicio de estos valores últimos una parte mucho más considerable de lo que nosotros aportamos con toda nuestra opulencia y poder. En el campo de la construcción, Chartres y Amiens son ejemplos tan admirables como cualquier rascacielos o cualquier fábrica moderna; pero mientras éstos asisten tan sólo para subvenir a unas necesidades temporales, aquéllos expresan el alma de la cultura. Si una cultura se concentra totalmente en la actividad externa, en la técnica y la mecánica, en medios tan distintos de los fines, su ade-

lanto en poder material y dominio de la naturaleza queda contrarrestado por una pérdida de armonía, una pérdida de equilibrio entre los mundos interno y externo de la experiencia, que produce el agotamiento de sus reservas de energía espiritual y la vuelve frágil e inestable.

El destino de la Alemania moderna ofrece a nuestros ojos una terrible lección objetiva de este hecho. Ninguna sociedad se dedicó con tanto éxito como ella al culto de la tecnocracia y ninguna ha logrado mayores éxitos en la organización científica. En cambio, ha fracasado absolutamente en la conservación de su armonía interna y en la protección de los valores espirituales que proporcionan a la cultura su última justificación. Alemania se convirtió en el ciego servidor de la voluntad de poder, y el resultado ha sido que la máquina social se ha desorbitado y los científicos y los tecnólogos se han convertido en siervos y esclavos del partido que cautivó más fuertemente las emociones más toscas y elementales de la masa. Ahora bien; debido a las razones que quedan expuestas, el pueblo alemán está singularmente preparado para esta clase de sugestión de masas, especialmente cuando va asociada al culto del poder militar. Sin embargo, este problema es el mismo de toda la cultura moderna, y nadie se halla inmunizado contra estos peligros aunque se presenten en formas menos violentas y ofensivas. En realidad, aparece por todas partes la misma tendencia a la extraversión, la misma depreciación de los valores espirituales y la misma debilitación de la vitalidad espiritual.

En el caso de Inglaterra no ha sido la guerra, sino el negocio, lo que ha absorbido nuestras energías: una alternativa mejor y más humana, si se quiere, pero que

no está menos alejada de la última visión de la realidad, de lo que los fundadores de Europa y también de América consideraban la verdadera vida, *la vita beata*. Porque nuestra cultura, como todas las otras grandes culturas del mundo, posee su fundamento religioso, y las excepcionales empresas que ha llevado a cabo se deben últimamente al dinamismo de su impulso religioso. Este impulso todavía se deja sentir en la cultura moderna, y es imposible comprender a muchos de los políticos y pensadores modernos más representativos a menos que reconozcamos la influencia, tanto consciente como inconsciente, de esta tradición espiritual que los vincula a la fuente original de la cultura de occidente.

Si consideramos nuestra cultura como un todo orgánico y no simplemente en sus manifestaciones locales y temporales, veremos que contiene insospechadas profundidades de fuerza espiritual y de conocimientos. La inmensa extensión de nuestra cultura en el espacio y en el tiempo, junto con su aumento de riqueza material y realización técnica, sin duda nos ha apartado del centro espiritual y ha debilitado o destruído nuestro sentimiento de comunidad espiritual. Sería imprudente no estimar como es debido el alcance de la separación que la cultura moderna ha experimentado de sus vivos fundamentos espirituales. Es la enfermedad de nuestra época, y, como vemos por sus resultados en Alemania, puede ser fatal para la sociedad que se abandona a ella completamente. Pero no existe razón para creer que la enfermedad es inevitable ó incurable. Los estratos más profundos de la conciencia humana no han sido quebrantados por los cambios de los últimos cien años, sino que han sido solamente conmovidos por los movimientos de la superficie. Por

consiguiente, la restauración de nuestra cultura es, sobre todo, una cuestión de restablecimiento del equilibrio entre su vida interior y sus manifestaciones exteriores. La ilimitada expansión material de nuestra cultura la ha debilitado, haciéndola superficial, y parece que ha llegado el momento de iniciar un movimiento en dirección opuesta: un movimiento de concentración que la haga recobrar su fuerza y unidad internas. Sin duda es extremadamente difícil interesar en ello al ciudadano medio que se halla inmerso en la tarea práctica de ganarse la vida o en la técnica especializada de la organización científica, porque a medida que una cultura se seculariza deja de poseer proporcionalmente un lenguaje común que exprese sus necesidades más íntimas. De este modo, si manifestamos dicha necesidad en el lenguaje religioso tradicional, queda descartado como una piadosa simpleza o una abstracción teológica, mientras que si utilizamos el lenguaje filosófico nos dirigimos a una pequeña minoría que tiene escaso contacto con la cultura de la sociedad de masas contemporánea.

En otro tiempo, la cultura popular, tanto del pueblo inglés como del norteamericano, se basaba en la Biblia; es decir, la literatura religiosa más grande del mundo constituía la posesión común de todo hombre. Dios y el alma, la salvación y la condenación, la palabra y el espíritu, eran conceptos que formaban el fondo de la visión que el individuo corriente tenía del mundo y de la historia. Pero hoy día, cuando el cine y la revista ilustrada han suplantado a la Iglesia y a la Biblia como fuente de cultura popular, evidentemente es mucho más difícil encontrar un camino que, apartándose del mundo superficial del trabajo especializado y la diversión me-

canizada, conduzca a las profundidades de la realidad en que se apoya la vida de nuestra cultura.

En el curso de la actual generación, sin embargo, la situación ha cambiado profundamente debido al impacto de la guerra. Aquel mundo de descuidada seguridad, de libertad privada y de creciente prosperidad material ha sido derribado y hecho astillas por las dos guerras mundiales, y la aparición de la nueva sociedad de masas que se ha levantado sobre sus ruinas va cambiando todas las normas de la vida social. Por todas partes el miedo del estado totalitario y el prestigio del ideal totalitario de una economía planificada han ocasionado un gran cambio en el equilibrio existente entre el poder del estado y el del individuo, conduciendo al estrechamiento o eliminación de este margen de libertad, gracias al cual las formas superiores de cultura pudieron crecer y fructificar.

La inclemente temperatura del mundo de esta posguerra no sólo es desfavorable a las ventajas económicas y políticas de las clases e individuos favorecidos, sino a la posición privilegiada de aquellas sociedades que hasta la fecha han disfrutado de una posición excepcional en el mundo.

Pero todavía quedan cuestiones más importantes que estas. Si Europa se ve obligada a rendir su vieja posición hegemónica en la política y en la economía, es cosa tanto más necesaria mantener los fundamentos espirituales sobre los que se ha edificado nuestra cultura y sin los cuales no puede conservar su identidad.

Es en este punto donde se vuelve más agudo el conflicto con el poder de la sociedad masificada y el estado mundial totalitario. Porque las nuevas potencias no se conforman en gobernar el lado externo de la vida social,

mediante la organización política y el planeamiento económico: quieren dirigir también la conciencia del hombre, y dominar su pensamiento y su voluntad, utilizando la técnica del manejo de masas y la presión psicológica. Por consiguiente, dichos estados no sólo son enemigos de los derechos democráticos del hombre y de los ideales humanistas de personalidad y nacionalidad, sino que lo son todavía más de aquellos principios espirituales, fundamentales, que son inseparables de la fe cristiana y que han constituído los cimientos de todo el desarrollo de la cultura occidental. Dondequiera que domine, el estado totalitario se ve obligado, por su propia naturaleza, a convertirse en un poder perseguidor. En la Alemania nazi se pudo observar esto en pequeña escala, y, actualmente, lo encontramos desarrollado de un modo mucho más amplio y sistemático en el mundo comunista. No se trata de una persecución religiosa tal como se conoció en el pasado. Las viejas formas de persecución constituían la mayoría de las veces episodios de un conflicto entre religiones rivales. Contaban con los medios ordinarios de atemorización y presión física, de modo que la libertad de elección subsistía, aunque ésta consistiera en la elección de una muerte cruel. Pero el mártir, el hombre que resistía la prueba, era considerado por sus amigos, y a veces por sus enemigos, como testimonio de un poder superior al del estado y más fuerte que la misma muerte. Así, en el gran conflicto entablado entre el Cristianismo y el poder universal del Imperio romano fué con la sangre de los mártires como la Iglesia obtuvo la victoria. Los mártires se convirtieron en los héroes fundadores del nuevo mundo cristiano, y todavía actualmente su memoria permanece viva en

los millares de reliquias y los templos esparcidos por todos los pueblos de Europa.

Pero la nueva forma de persecución está inspirada por diferentes motivos y utiliza armas nuevas y más formidables que las que se conocían en el pasado. No deja lugar para el prestigio del martirio; de hecho, va dirigida, con una paciencia y una persistencia inhumanas, contra el mismo espíritu del martirio. La persecución, tal como la conocemos hoy día, no culmina en el testimonio del mártir y en su gloriosa muerte, sino en una confesión pública y en un acto de autoacusación que tiene como propósito desacreditarle a él y a su causa, después de lo cual se le elimina o se le constriñe a vivir como un muerto en un campo de concentración.

En la utilización de estos métodos, el totalitarismo comunista todavía ha ido más lejos que los nazis, y una larga serie de juicios de estado han demostrado que la personalidad humana normal es incapaz de resistir la presión a que puedan someterla las nuevas técnicas de la «justicia» comunista.

Esto es un hecho inquietante para los cristianos, que se han remitido siempre al testimonio de los mártires como prueba última de la invencible fuerza de la fe. Pero ello no constituye sólo un problema para los cristianos, porque el miedo totalitario a la libertad engloba todos los aspectos de la vida humana. La técnica del manejo de masas y el dominio psicológico operan en todos los niveles, empezando con los toscos métodos de las consignas políticas y las depuraciones de partido para terminar en la elaborada técnica psicológica, que subyuga la voluntad y la conciencia del individuo y obliga al pensador y al caudillo religioso a denunciar a sus amigos y a negar sus convicciones.

Hoy en día no sorprende nada el hecho de que las nuevas sociedades-masa hayan descubierto métodos desconocidos en un tipo de sociedad más individualista con el fin de debilitar o destruir la autonomía de la mentalidad individual y llevarla a aceptar pasivamente unas creencias y sugerencias que están respaldadas por el peso de la autoridad social. Hace tiempo que Joseph de Maistre dijo, refiriéndose a la Revolución francesa, que la más ligera opinión del partido revolucionario era como un ariete que tenía veinte millones de voluntades detrás; y ahora que la sociedad de masas ha sido científicamente organizada como una vasta máquina de poder que abarca cien millones de almas, es inevitable que conseguirá vencer la resistencia de la voluntad individual más firme, si esta última se enfrenta no con una ley impersonal administrada por una institución imparcial, según la tradición de occidente, sino con una masa organizada que corresponde psicológicamente a la fuerza física y unificada de un ejército disciplinado.

Desgraciadamente, no puede haber duda de que la capacidad destructiva de la guerra moderna ha aumentado en la medida del desarrollo de la técnica científica, acrecentando también de modo inconcebible los peligros de la tiranía, puesto que la tiranía está ejercitada no por un déspota arbitrario, sino por un estado policía burocrático, organizado científicamente. Esto ya no constituye un problema hipotético; se ha convertido en la condición en que existe actualmente gran parte de la raza humana. En el occidente de Europa y en América hemos tardado en reconocer este peligro, debido al hecho de que nuestro total acercamiento a la ciencia y a la técnica se ha coloreado con el optimismo y el idealismo de

la democracia liberal. Pero ahora que el occidente de Europa ha perdido su posición privilegiada, estamos obligados a enfrentarnos con los hechos de la cultura de masas con un espíritu de sensato realismo. No podemos presumir que nos libremos de la prueba que experimentan los pueblos del oriente de Europa, simplemente porque hasta ahora hemos disfrutado de mayor libertad social, así como de pensamiento. Por otra parte, no podemos aceptar el principio de organización totalitaria con todas sus consecuencias psicológicas y espirituales sin negar todo lo que Europa ha defendido hasta ahora, destruyendo así la misma esencia y la manera de ser de nuestra cultura.

No podemos resistir la presión del totalitarismo sólo con medios externos. El rearme militar y la reorganización económica, por muy necesarios que sean, no nos salvarán, ya que ellos mismos son parte del proceso impersonal que crea la sociedad de masas. Tampoco es posible confiar en los esfuerzos inconexos de los individuos libres, porque, como hemos visto, la voluntad humana sin apoyo es incapaz de defenderse de la presión psicológica de una potencia-masa organizada.

La única solución que nos queda es emprender una reintegración de la cultura occidental que tienda a la recuperación de los recursos espirituales que han sido abandonados durante la triunfante expansión material del siglo pasado y que todavía permanecen dormidos, aunque de ningún modo extinguidos, debajo de la superficie de nuestra sociedad extravertida y separada. Una regeneración de nuestra cultura en este sentido exige una concentración de energías y de recursos espirituales que apenas podemos concebir en el presente. La Iglesia y la Universidad, que son los custodios tra-

dicionales de estas riquezas, han sufrido mucho—especialmente en el mundo de habla inglesa—a causa de la misma tendencia a la extraversión y a la actividad superficial, que ha constituído la debilidad general de nuestra época y de nuestra cultura.

La restauración de la unidad espiritual y la integración de la vida partiendo de un nivel de la conciencia más profundo no puede adquirirse en un momento por medio de un acto social deliberado. He aquí por qué la guerra y la revolución social, que producen resultados rápidos—de cierta clase—, atraen más a la naturaleza humana que los procesos de renovación social y espiritual más fundamentales, cuyos resultados no son inmediatamente visibles. Sin embargo, ya no se puede considerar este proceso de regeneración social como imposible o innecesario.

Las viejas convenciones referentes a los límites de la política práctica, la relación de la política con el mundo de los negocios, y la de los intereses públicos y privados, han sido destruídos por las influencias combinadas del totalitarismo y la tecnocracia. La nueva técnica del poder de masas y el control social no pueden abolirse u olvidarse, aunque se pueda poner freno a sus abusos. Estamos enfrentados con la alternativa de la regimentación social o la regeneración social, y si no poseemos la suficiente visión y paciencia para llevar a cabo esta segunda solución, inevitablemente nos veremos obligados a adoptar la primera, del mismo modo que se nos ha obligado a aceptar el régimen de la guerra total con el fin de oponernos al estado totalitario.

La continuidad de la cultura europea depende de la capacidad que los pueblos de occidente posean para afrontar seriamente y de un modo realista este proble-

ma fundamental. La regeneración social o la renovación espiritual no es precisamente una frase sonora que pertenezca tan sólo al dominio de los predicadores y moralistas; es un problema sociológico básico de nuestro tiempo. Porque a menos que nos esforcemos en restablecer el contacto entre la vida de la sociedad y la vida del espíritu, nuestra cultura será destruída por las fuerzas que ha tenido ciencia suficiente para crear, pero no la precisa sabiduría para dominar.

CAPÍTULO XIII

EL PROBLEMA DEL FUTURO: SECULARIZACION TOTAL O RESTAURACION DE LA CULTURA CRISTIANA

Hemos visto que la fragilidad de la cultura occidental frente a las nuevas fuerzas que amenazan su existencia se debe sobre todo a la pérdida de la fe en sus propios valores espirituales y en el creciente desinterés que manifiesta su vida por los fundamentos religiosos y las fuentes de su vitalidad espiritual. Si Europa tiene que sobrevivir, es decir, si no nos rendimos al ideal inhumano de la sociedad de masas, que no es más que un mero instrumento de la voluntad de poder, debemos encontrar la forma de invertir este proceso y recobrar nuestra unidad espiritual.

Consiste en un problema de reeducación en el sentido más amplio de la palabra, porque, como señalé en el primer capítulo, la secularización de la cultura moderna está vinculada de un modo inseparable a la secularización de la educación moderna y a la transferencia hecha al estado moderno de la dirección que estaba en manos de la Iglesia y de las viejas corporaciones educativas. El antiguo sistema tenía serias necesidades de reforma. Lo lamentable fué que la necesidad de reforma se llevó

a cabo con un espíritu estrechamente utilitario, sin percatarse de los profundos factores espirituales y psicológicos que entraban en juego. El resultado fué que el mundo moderno se vió inundado por una oleada superficial de ilustración que destruyó las viejas tradiciones de la cultura popular, aumentando la mentalidad masa de la sociedad moderna sin elevar su nivel cultural o ahondar su vida espiritual.

Sin duda que esta expansión de la instrucción primaria universal constituye sólo una parte de la educación moderna. Por otro lado, ha habido los adelantos de la investigación científica y el desrarollo de la nueva técnica, que han transformado las condiciones externas de la vida humana. Pero todas las realizaciones de la ciencia moderna han sido impotentes para restablecer la quebrada unidad de nuestra cultura. En realidad, el progreso de la especialización científica constituye en sí mismo una de las causas del carácter centrífugo y dividido de la cultura moderna. Ni en el campo de la ciencia ni en ningún sector del mundo contemporáneo vemos la aparición de ningún poder capaz de realizar la función esencial que la religión ha desempeñado hasta ahora en las sociedades, como principio de unidad cultural y como potencia creadora de valores morales.

Considerada en este amplio sentido, la educación es simplemente un proceso mediante el cual los nuevos miembros de una comunidad se inician en una forma de vida y pensamiento, y, partiendo de elementos de comportamiento y costumbre más sencillos, se elevan hacia una superior tradición de sabiduría espiritual. La educación cristiana es, por tanto, una iniciación a la vida y al pensamiento cristianos, y durante mil doscientos años, poco más o menos, los pueblos de Europa han

estado sometidos a esta influencia. El proceso ha sido intensivo en algunas partes y superficial en otras; pero, en conjunto, puede decirse que en ningún momento de la historia de la humanidad encontramos una corriente tan poderosa de esfuerzo intelectual y moral orientado hacia un solo fin a través de muchos canales. Sin embargo, a pesar de que su éxito no ha sido completo, no hay duda de que este esfuerzo ha cambiado el mundo y nadie tiene derecho a hablar de historia de la cultura de occidente sin que haya hecho todo lo posible para entender sus propósitos y sus métodos.

Pero, generalmente, no ha ocurrido así. Tanto los historiadores como los educadores han omitido este hecho y han intentado acercarse a sus objetivos desde un punto de vista diferente. Es verdad que un enfoque de la historia abiertamente hostil o despreciativo hacia la cultura cristiana, como el de Gibbon, se considera ordinariamente tendencioso; pero es muy posible escribir tanto sobre cultura europea como sobre historia nacional, dejando la tradición cristiana completamente fuera del cuadro, sin que el lector corriente se dé cuenta de que falte algo. Sin embargo, como hemos visto, fué esa tradición la que condicionó todo el desarrollo de la cultura desde el siglo V hasta el XIX y la que creó los valores morales tipos y la visión de la realidad que han inspirado sus realizaciones más características. Actualmente, la educación religiosa suele considerarse como una materia supletoria, acoplada de una manera insegura en la estructura educativa en general; algo parecido a una iglesia gótica emplazada en un barrio de edificación moderna. Cuando, precisamente en otros tiempos, aquélla constituía la base sobre la cual descansaba todo el edi-

ficio de la cultura y estaba profundamente arraigada en el subsuelo de la conciencia social.

Y ello fué debido a que, ya desde un principio, la educación cristiana no se concibió absolutamente como un aprendizaje de una lección, sino como la introducción a una nueva vida, o, todavía más, como la iniciación a un misterio. Los primeros manuales de educación cristiana, como los discursos catequéticos de San Cirilo o el *De Catechizandis Rudibus*, de San Agustín, acentúan todos el carácter esotérico de la enseñanza. Por ejemplo, al comienzo de los discursos de San Cirilo de Jerusalén leemos la siguiente noticia: «Estas lecciones de catequesis puedes ponerlas en manos de los aspirantes al bautismo y en las de los creyentes bautizados, pero de ningún modo se entregarán a los catecúmenos ni tampoco a otros que no sean cristianos, puesto que de ello darás cuenta al Señor. Y si sacas copia de ellas, escribe esto al comienzo como si estuvieras ante el Señor.» La educación cristiana era algo que no podía proporcionarse solamente con palabras, sino que comprendía una disciplina total del hombre; un proceso de catarsis e iluminación que se centraba en los misterios sagrados y se incorporaba en un ciclo de acción y simbolismo litúrgico.

De este modo, la educación cristiana no sólo era una iniciación a la comunidad cristiana, sino también una preparación para *otro mundo:* el descubrimiento de realidades espirituales de las cuales el hombre vivía inadvertido y que cambiaban el significado de la existencia. Y creo que es aquí donde nuestra educación actual, incluyendo la religiosa, ha resultado deficiente. En ella no existe sentido de *revelación*. Se acepta como una instrucción, a veces como una ciencia útil, y, a menudo,

como una fatigosa tarea en la preparación de exámenes; pero en ninguna parte se encuentra aquel alegre sentido de descubrimiento de una realidad nueva y maravillosa que inspiró la verdadera cultura cristiana. Toda verdadera enseñanza religiosa conduce a la contemplación de los misterios divinos, y donde falta esto, la cultura entera se debilita y escinde. Pueden ponerse reparos diciendo que esta es la esfera del culto y no de la educación; pero es imposible separar ambas cosas, ya que fué sobre todo en la esfera del culto donde la tradición educadora y cultural cristiana despertó y se desarrolló. La primera educación cristiana fué la iniciación a los misterios divinos en el sentido litúrgico, y ello trajo consigo un desarrollo de la poesía, la música y el arte religiosos, que constituyeron los primeros frutos de la cultura cristiana.

Quizás sea difícil para nosotros apreciar el significado educativo de este hecho, porque la liturgia cristiana, y la literatura y el arte con ella asociados, se aceptan todavía como un elemento activo de nuestra vida religiosa contemporánea, de modo que no nos damos cuenta, de momento, de la diferente posición que tiene en nuestra cultura y de la que tenía en la del pasado.

Actualmente, la Iglesia no es más que una institución que existe entre toda una serie de organismos culturales que compiten unos con otros en la formación de la opinión pública: el cine y la radio, el drama y la novela, la prensa y la propaganda, para no decir nada de los movimientos de la juventud y los partidos políticos. Pero en el pasado, durante siglos enteros y especialmente para el hombre de la calle, la Iglesia comprendía la órbita total de la cultura y era sólo en ella donde el pueblo encontraba instrucción, inspiración y

sostén espiritual. Las iglesias constituyen todavía los edificios más notables del paisaje europeo, tanto si dominan las ciudades, como en el caso de Chartres y Lincoln, como si se encuentran en el campo, como ocurre con las iglesias de los pueblos de Inglaterra. Pero en ambos casos son monumentos pertenecientes a una época y a una cultura extinguida, y ya no constituyen el centro vital de la comunidad a que pertenecen. Debemos verlas como en sus días de gloria, llenas de color y de riquezas escultóricas, vivificadas por la música y la acción dramática de la liturgia—verdaderos núcleos de energía espiritual—, para darnos cuenta del lugar que ocuparon en la vida de un pueblo que, en otros aspectos, era mucho más humilde que el de hoy. Sin embargo, ni incluso hoy día las iglesias carecen de influencia sobre la cultura, a pesar de su condición de relativo desamparo. A juzgar por mi propia experiencia, puedo decir que aprendí más en las visitas que hice a la catedral de Winchester, en mis días escolares, que durante las clases de religión que nos daban en la escuela. Aquel gran edificio, con las tumbas de los reyes sajones y los obispos políticos medievales, me proporcionaba un sentido más amplio de la fuerza que el elemento religioso tenía en nuestra cultura y la profundidad con que sus raíces se adentraban en nuestra vida nacional que todo lo que pudiera haber aprendido en los libros. Y ello no contribuía meramente a ampliar los conocimientos históricos, sino que también favorecía la capacidad de profundizar el sentido espiritual de la religión como una realidad objetiva que sobrepasaba la experiencia individual. Y si ello puede ocurrir así todavía en nuestra época, consideremos lo que sucedería en el pasado, cuando el culto de los santos y los lugares de

peregrinación consagraban todo el contexto histórico y geográfico de la cultura y proporcionaban a todas las relaciones y actividades sociales su adecuado simbolismo religioso.

En el norte de Europa, este acumulado tesoro de simbolismo religioso fué dispersado por la Reforma, que destruyó el carácter litúrgico de la cultura popular y al mismo tiempo abrió una gran hendidura en la continuidad histórica de la tradición cristiana. Sin embargo, de ningún modo se despreció la importancia de la educación religiosa. Al contrario, los reformadores consideraban su obra en gran parte como una reforma o una restauración de la educación cristiana, que en lo religioso correspondía al renacimiento que el saber clásico representaba en el sector humanista. Vuelta a la Biblia, sólo la Biblia, y la Biblia para todos, eran las consignas de la nueva educación religiosa, que afectó tan profundamente la cultura inglesa de los siglos XVI y XVII. Y este hecho produjo importantes cambios en la esfera intelectual. Empezó por conceder atención al elemento literario de la educación a expensas del ascético y aumentó la importancia del individuo con relación a la de la comunidad. Dondequiera que la tradición educadora protestante tenía manos libres—como, por ejemplo, en Escocia, Holanda, Inglaterra, Ginebra y Nueva Inglaterra—, ejerció una marcada influencia en la mejora de la instrucción del pueblo y en el desarrollo del individualismo, la eficacia moral y la independencia de juicio, aunque en otras direcciones esto fué contrarrestado con sensibles desventajas que se demostraron en el creciente empobrecimiento de la vida social de la comunidad.

Pueden escribirse volúmenes enteros sobre las con-

secuencias derivadas de la divergencia existente entre las dos tradiciones de la educación cristiana: la católica litúrgica y la protestante bíblica. Pero dicho estudio no se ha llevado a cabo, según tengo entendido, y aun en los debates que se han levantado sobre la posibilidad de organizar un plan conjunto de educación religiosa, ha sido poco considerado este aspecto del problema. La divergencia se redujo, sin duda, hasta cierto punto, debido a la fuerte influencia ejercida por la educación humanista tanto sobre los católicos como entre los protestantes. Además, las dos tradiciones se influyeron mutuamente, incluso en el período en que el desacuerdo religioso fué más agudo. De este modo, el catequismo, que desde el siglo XVI hasta casi nuestros días ha sido el método regular de instrucción religiosa, es de origen protestante, aunque no por esto deja de ser menos característico de la moderna educación religiosa católica; mientras, por otra parte, el sistema de educación de los jesuítas ejerció una considerable influencia en las escuelas y colegios protestantes.

Pero si la influencia combinada del Renacimiento y la Reforma contribuyó a la mayor difusión de la cultura literaria y a la intelectualización de la educación religiosa, también tendió a incrementar los elementos de cultura prácticos y utilitarios. Tanto el oriente bizantino como el occidente medieval han participado del mismo ideal de contemplación y visión espiritual como fin supremo y justificación de toda la cultura humana: ideal que encuentra su expresión clásica en Santo Tomás y en Dante. Pero desde el siglo XV en adelante, la cultura y la educación se han interesado progresivamente por las exigencias de la vida activa. El ideal humanista de un cultivo completo de las facultades fí-

sicas e intelectuales del hombre entró en relación con el ideal protestante (que Troeltsch ha llamado el ascetismo secular o *innerweltlich*), de santificación mediante el ejercicio diligente de la vocación del hombre y del cumplimiento del deber dentro del estado de vida en que Dios se había servido llamarlo. Y esto, a su vez, condujo al cultivo de las virtudes económicas de beneficio y laboriosidad y a la adquisición de «conocimientos útiles» como el fin principal de la educación. No puede haber duda de que el utilitarismo secular era el producto directo y el inmediato sucesor del utilitarismo religioso que se desarrolló sobre el suelo de la cultura protestante, y especialmente de la puritana: porque aunque el propio Bentham fué discípulo de la Ilustración francesa, no fué más que el racionalizador del movimiento, y sus tipos más característicos fueron un producto originario y auténtico de la cultura protestante.

Ahora bien; mientras esta tradición, que podríamos denominar la tradición de Samuel Smiles, produjo por una parte un gran caudal de energía moral y práctica, por otra es responsable del carácter rudo y poco atractivo de la cultura moderna. Uno de los educadores más grandes de la época victoriana, Matthew Arnold, no se cansó jamás de insistir en ello, y, de modo distinto de la mayoría de sus sucesores modernos, nunca tuvo miedo de rastrear su origen hasta sus raíces teológicas. «El período que está terminando para Inglaterra—escribía—empezó cuando, una vez se hubo apagado el apasionado tumulto del Renacimiento y después de haber sido desacreditado y expulsado el Catolicismo, nuestra naturaleza seria deseó, como se había predicho, gozar uno de los días del Hijo del Hombre, y no pudo lograrlo. Pero los hombres decían a sus pueblos: mirad ahí, mirad

allá; y ellos se lanzaban tras sus guías ciegos, siguiendo una falsa dirección, cuyo resultado es la cultura actual de Inglaterra y los Estados Unidos. Una cultura que posee muchas virtudes, pero que carece de lucidez intelectual y de amplitud de carácter. Y ahora, los ingleses, sea como sea, tenemos que adquirirlas, y aprender lo que nos es necesario, «para vivir—como dice Emerson—arraigados más profundamente en el ser». Tanto los sabios como los santos han predicado siempre esta necesidad. Los llamados gente práctica y hombres de mundo siempre se han burlado de ello. Ante el actual colapso de este tipo de sabiduría, tendría que sernos menos difícil criticar sus ideas y sus frases de repuesto, conceder el correspondiente valor a sus fórmulas y reclamos para conseguir popularidad y echar decididamente nuestra suerte con los sabios y los santos» (65). Arnold predicaba de un modo infatigable esta doctrina a la Inglaterra victoriana, y hay que reconocer que se encontraba en una posición excepcionalmente favorable para influir en la política educativa, ya que durante treinta y cinco años tuvo un cargo en el Ministerio de Educación y fué nombrado sucesivamente asesor de las comisiones reales elegidas para estudiar la orientación de dicha política. Sin embargo, no creo que pueda decirse que su influencia fuera grande en lo que más importaba y en lo que más razón tenía, es decir, en el fundamento espiritual de nuestra cultura. Y no sólo eso, sino que en parte fué responsable de la general impopularidad y el desdén en que la idea de la cultura ha caído en Inglaterra. Porque Matthew Arnold

---

(65) *Irish Essays* (Ensayos irlandeses), prólogo, 1882.

era lo que ahora llamamos un «high-brow» (66). En realidad era el original y prototípico «high-brow», y la guerra que declaró contra los enemigos de la cultura fué seguida últimamente por esa reacción contra la misma y por ese reino del terror positivista en que vivimos hoy día.

El hecho es que la cultura por sí misma—incluso una cultura humanística, intelectualmente conocedora de los valores espirituales del Cristianismo—no posee poder suficiente para restaurar o transformar la vida de la sociedad. Proporciona una escala de valores, ciertas posibilidades de apreciación intelectual y estética, un desarrollo de la capacidad crítica, amplitud de conocimientos y desprendimiento de los prejuicios y los errores de la multitud y de la clase dirigente. Todo esto lo poseía Arnold, del mismo modo que sus contemporáneos Renan y Sainte-Beuve, en Francia, o Emerson, Henry James y Henry Adams, en Norteamérica; todos ellos hombres superiores, que permanecían apartados y desde su eminencia intelectual veían pasar la corriente de la vida. Ninguno de ellos adoptó una actitud vitalmente religiosa, aunque todos se dieron cuenta de lo importante que era adoptarla. Les faltaba fe, y, por tanto, carecían de caridad; fracasaron, por consiguiente, en la obtención de las simpatías de los hombres e incluso levantaron un antagonismo consciente o inconsciente.

He aquí cómo los utilitarios, los apóstoles de los conocimientos útiles y la ciencia aplicada, han sido superiores a ellos en el terreno educativo, aunque su visión fuera a menudo mucho más estrecha y superficial. Es-

---

(66) Término reciente que significa intelectual exagerado y recalcitrante. (*Nota del traductor.*)

tos tuvieron siempre una fe ingenua en el valor de la ciencia concreta y objetiva y se la comunicaron a sus semejantes. Y ello creó un vínculo de simpatía entre los «high-brow» utilitarios, como Bentham y Mill, y los testarudos hombres prácticos, como Francis Place.

En el pasado, en el seno de la sociedad cristiana, los dirigentes culturales eran tan exigentes respecto de los puntos de vista y la conducta del hombre ordinario como los humanistas modernos. Pero incluso los mentores cristianos más «high-brow», como Pascal y Newman, permanecían en el mismo plano que los demás hombres ante el misterio supremo de fe.

Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob;
no de los filósofos ni de los hombres sabios,
Dios de Jesucristo.
Deum meum et Deum vestrum.

El misterio de la fe conduce a los hombres hacia el corazón de la vida y reduce las diferencias de cultura, en el sentido humanista de la palabra, a una relativa insignificancia.

La fe es, por consiguiente, el principio y el fin de la cultura cristiana, del mismo modo que es el principio y el fin de la moral cristiana. Ella es común a todas las formas del Cristianismo, la católica, la ortodoxa y la protestante; y sólo en la medida en que difiere el concepto de fe existe diferencia en el concepto de cultura. En verdad, no creo que sea demasiado aventurado sugerir que la diferencia esencial que existe entre los católicos y los protestantes respecto de la relación habida entre la religión y la cultura deriva de sus respectivas concepciones acerca de la relación que hay entre la fe

y las obras, la famosa controversia que, más que otra ninguna, ha dividido todas las iglesias de la época de la Reforma. Porque del mismo modo que los católicos enseñaban que había una relación vital, orgánica e inseparable entre la fe y las obras, oponiéndose a la visión protestante de la justificación mediante la fe sola, así también en el mundo católico existe una relación orgánica entre la religión y la cultura que el mundo protestante, en general, no reconoce. Y esto creo que es una de las causas principales de la indiferencia adoptada por el protestantismo moderno hacia la cultura, cosa que constituía la preocupación de los escritos polémicos de Matthew Arnold: lo triste y gris de ciertos aspectos de la vida inglesa y norteamericana del siglo XIX y la indiferencia de los sectores más religiosos de la sociedad inglesa y norteamericana respecto de la educación superior.

Actualmente, esta actitud ha dejado de existir. La subcultura ruda y fea del industrialismo victoriano, con su combinación de avaricia ilimitada y estrecho pietismo, no tiene defensores, y la reacción contra el puritanismo ha arrastrado a Inglaterra y a los Estados Unidos hacia el extremo opuesto de una cultura de masas extravertida y hedonista. Pero algunas cosas han pasado de uno a otro extremo sin cambiar demasiado, siendo las más importantes el desprecio concebido hacia las ideas y la indiferencia por la cultura humana, posición que es tan característica del hombre-masa de hoy como de los prácticos individualistas de ayer. Estos, aun cuando eran hombres de una fe religiosa y una seriedad moral auténticas, fueron asimismo los destructores de la tradición cultural cristiana, y sus sucesores han llenado el hueco con una falsa cultura materialista que constituye

el verdadero opio del pueblo, puesto que es droga, intoxicante y veneno a la vez.

Porque la cultura actual parece seguir el mismo camino que el mundo antiguo bajo el Imperio romano: por un lado, un amplio desarrollo de las posibilidades materiales y de diversión—sobre todo de diversión para las masas—, pan y circo, baños y teatros; por otro, el amplio desarrollo del poder, la desbordante presión del poder ilimitado, concentrado en manos de los dueños del mundo. Pero en nuestro caso el peligro es mayor, porque nuestro poder y nuestros recursos son incomparablemente superiores y porque la tradición que perdemos no es la de la ciudad-estado pagana, sino la de la Cristiandad. Sin embargo, este sombrío paralelo no es absolutamente desesperante. Porque la decadencia de la cultura clásica y el acrecentamiento del poder compacto del estado mundial, en realidad, no produjo a la larga una cultura materialista, sino que fué seguido de una desviación de la humanidad hacia una nueva dimensión espiritual, el descubrimiento de un nuevo mundo del espíritu y la adquisición de una nueva libertad espiritual. Fué la época de Tiberio y de Nerón la que abrió el advenimiento del Cristianismo, y a la rotura de la gigantesca fábrica del estado mundial, en el tercer siglo, le siguió el levantamiento de la nueva cultura cristiana.

La crisis actual de nuestra cultura, por tanto, sólo puede resolverse mediante un proceso semejante de radical conversión y de transformación espiritual. Por difícil que parezca esta posibilidad, no es menos difícil creer en la posibilidad de un progreso indefinido, siguiendo la dirección actual de alguna flamante utopía. Verdaderamente, las catástrofes de los últimos treinta años no sólo son un signo de bancarrota del humanismo

secular, sino que también vienen a demostrar que una cultura absolutamente secularizada es inhumana, hostil a la vida e irreconciliable con la misma naturaleza del hombre. Porque, como traté de explicar en mi libro *Juicio de las naciones* (67), las fuerzas de la violencia y de la agresividad que amenazan destruir al mundo son el resultado directo del agotamiento y frustración de la naturaleza espiritual del hombre. Durante un tiempo, la cultura occidental logró vivir de la tradición del pasado, al calor de un exaltado idealismo humanitario; pero esto fué esencialmente un fenómeno de transición, y cuando el humanismo y el humanitarismo se marchitaron, han aparecido sociedades cada vez más impulsadas por el ciego deseo de poder, que las empuja a destruirse unas a otras, y, finalmente, a destruirse a sí mismas. La cultura sólo puede ser creadora y vivificante en la proporción de la espiritualidad que contiene. De otro modo, el aumento de poder incrementa inevitablemente su capacidad para el mal y su facultad destructora.

Por consiguiente, es sólo con un nuevo descubrimiento del mundo espiritual y mediante la restauración de la capacidad espiritual del hombre como es posible salvar a la humanidad de la destrucción. Esta es la inmensa tarea que la educación cristiana tiene que emprender. Abarca mucho más de lo que pueda figurarse ningún cristiano o ningún educacionista. Y esto es inevitable porque tratamos de factores desconocidos que están más allá del horizonte de nuestra visión, por debajo del nivel de nuestra conciencia y por encima de la capacidad de nuestra razón: en otras palabras, el pro-

(67) *The Judgement of the Nations*, London, 1943.

blema concierne al futuro, al alma humana y a Dios, tres cosas que no podemos entender. Por esta razón, el hombre moderno, que está acostumbrado a vivir en un mundo científicamente conocido y técnicamente dominado, se encuentra en una situación inferior a la de sus antecesores para intervenir en los últimos problemas religiosos, pues aquéllos se enfrentaban a menudo con fuerzas misteriosas que no podían dominar, y, por consiguiente, sentían un obvio, inmediato y práctico sentimiento de dependencia del poder y de la ayuda divina.

Pero esto no significa que tengamos que asentir, como tienden a hacer algunos pensadores cristianos modernos, en la completa incomprensibilidad y lo ajeno de la fe, en un dualismo de religión y cultura que no deja lugar para una educación cristiana. Cuanto mayor es nuestro conocimiento de la naturaleza del hombre y de la historia, mayor es la obligación que tenemos de utilizar estos nuevos recursos para Dios, no solamente en forma de acción moral, sino también intelectualmente, mediante la reinterpretación de la tradición cultural cristiana en términos de la nueva ciencia y mediante la conexión de los instrumentos de cultura con su verdadera finalidad espiritual.

Actualmente existe un gran peligro de que la parte cultural permanezca depreciada y descuidada tanto en la esfera religiosa como en la educativa. En esta última se observa una tendencia a sacrificar las humanidades a la ciencia y a la técnica; en la primera existe el dualismo teológico al que acabo de referirme, que encuentra su expresión más sorprendente en la vuelta de Karl Barth y sus seguidores a la teología de Lutero y Calvino, presentada en una nueva forma dialéctica. Ambas tendencias, a pesar de sus distintas directrices, son desfavo-

rables a la cultura cristiana tradicional y a la vieja disciplina educativa, que se concebía como una escala ascendente de humanidad, filosofía y divinidad. La desintegración de la educación superior en una masa de especulaciones divergentes, coordinadas sólo por objetivos de interés económico y político, es fatal a todo ideal de cultura, y si, como ocurre algunas veces, la ciencia religiosa se considera como una de estas especialidades independientes, ello es todavía más fatal para la religión. La restauración de la cultura cristiana es, por consiguiente, la tarea educativa y religiosa esencial, y es inseparable del ideal social de Cristiandad—de pueblo cristiano—*plebs christiana, populis Dei.* Este ideal, que se volvió tan pálido y lejano para el individualismo y el secularismo del siglo XIX, y, en realidad, permanece tal para el mundo moderno, habita en el corazón del Cristianismo. Del mismo modo se hallaba presente en la Edad Media, cuando el Cristianismo constituía una cultura mundial triunfante, que en los días en que el Cristianismo era un movimiento subterráneo y perseguido, pero en el que, sin embargo, los cristianos tenían la conciencia de ser una nueva gente, «una tercera raza», sobre cuya cabeza se cernían las postrimerías del hombre.

Si desde el punto de vista del ciudadano romano corriente estos cristianos eran un grupo de bárbaros incultos, debemos recordar que, en realidad, eran tan herederos de una tradición cultural como el helenista más cultivado, y que aportaban a la cansada y artificiosa cultura del Imperio romano los tesoros acumulados de una profunda experiencia espiritual que se hallaba en un plano de realidad diferente de todo lo que Grecia y Roma habían conocido. Y, en el mundo moderno, existe una semejante tradición de cultura sagrada que

la Iglesia ha tenido la misión de nutrir y conservar; de modo que, por secularizada que pueda llegar a estar nuestra cultura moderna, esta sagrada tradición permanece como un río en el desierto y una auténtica educación religiosa puede utilizarla todavía para regar las tierras sedientas y cambiar la faz del mundo con la promesa de una nueva vida. El gran obstáculo es el fracaso de los mismos cristianos para comprender la profundidad de esa tradición y darse cuenta de las inextinguibles posibilidades de nueva vida que contiene.

I N D I C E

Págs.

PRÓLOGO 7

I.—NATURALEZA DE EUROPA

I.—Hacia la comprensión de nuestro pasado 13
II.—Europa y las siete etapas de la cultura occidental 39
III.—Europa no es un continente, sino una comunidad de pueblos 67
IV.—Alemania y la Europa central 89
V.—La Europa oriental y Rusia 113
VI.—Rusia y Asia 135
VII.—Asia y Europa 159
VIII.—Expansión de Europa: colonización e imperio. 171
IX.—Expansión de Europa: el nuevo mundo americano 201

II.—LA CRISIS ACTUAL DE LA CULTURA DE OCCIDENTE

X.—Antecedentes intelectuales: Hegel y la ideología alemana 235
XI.—Reacción contra Europa 255
XII.—Las guerras mundiales y el desarrollo del estado masa 279
XIII.—El problema del futuro: secularización total o restauración de la cultura cristiana 299

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN GRÁFICAS GALENO, GENERAL LÓPEZ POZAS, 15, MADRID, EL DÍA 5 DE OCTUBRE DE 1953.